تصوف جي تاريخ

پروفيسر يوسف سليم چشتي

عبدالجبار ”عبد“

Sindhica
سنڌيڪا

تصوف جي تاريخ

(تصوف ڇا آهي؛ تصوف جو انساني زندگيءَ تي اثر،
تصوف جا مڪتب ۽ دنيا جي وڏن صوفين جي تفصيل
۽ تاريخ تي شاهڪار ڪتاب جو ترجمو

ليکڪ
پروفيسر يوسف سليم

سنڌيڪار
عبدالجبار "عبد"

Sindhica
سنڌيڪا



ڪتاب نمبر

(190)

پهريون ڇاپو: 2005ع
ٻيون ڇاپو: 2009ع
ڪتاب جو نالو: تصوف جي تاريخ
ليکڪ: پروفيسر يوسف سليم چشتي
سنڌيڪار: عبدالجبار عبد
ڪمپيوٽر لي آئوٽ: نديم احمد سولنگي
ڇپيندڙ: آزاد ڪميونيڪيشنز ڪراچي
ڇپائيندڙ: سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي

قيمت: 350/- رپيا

"TASAWUF JEE TAREEKH"
(History of Mysticism)
By: Prof. Yusuf Saleem Chishti
Translated by: Abdul Jabbar Abd
Published by: Sindhica Academy,
B-24, National Auto Plaza, Marston Road,
Karachi-74400 Phone:021-2737290
www.sindhica.net
Email:sindhica_academy@yahoo.com

استاڪسٽ

سنڌيڪا بوڪ شاپ، 19 بلديه پلازه گهنٽا گهر چوڪ فون: 071_5628368، سنڌيڪا بوڪ شاپ، 23 ٽريڊ سينٽر حيدر چوڪ فون: 03013594679 — ڪتاب مرڪز فريئر روڊ، عزيز ڪتاب گهر ٻراج روڊ، سکر ـ العماد بوڪ سيلرز اردو بازا فون: 0212214521 ڪاٺياواڙ بوڪ اسٽور اردو بازار ڪراچي —سنڌي ادبي بورڊ بوڪ شاپ، تلڪ چاڙهي حيدرآباد — عثمانيه لائبريري چنيهاڻي ڪنڊيارو قاسميه لائبريري ڪنڊيارو — نيشنل بوڪ اسٽور نوراني بوڪ ڊيپو بندر روڊ لاڙڪاڻو — رهبر بوڪ اڪيڊمي رابعا سينٽر بندر روڊ لاڙڪاڻو — رحيم ڪتاب گهر مهراڻ چوڪ بدين — رشيد بوڪ اسٽور ٿئون چوڪ دادو — حافظ بوڪ اسٽور مسجد روڊ، سعيد بوڪ اسٽور، گل ڪتاب گهر لکي در شڪارپور ـ المهراڻ ڪتاب گهر، زاهد بوڪ ڊيپو سانگهڙ، سيد ماس ميگا اسٽور، جيڪب آباد. سرتاج ۽ گلزار بوڪ اسٽور ڪنڊڪوٽ، ميمڻ بوڪ اسٽور شاهي بازار نوشهروفيروز ڪنول ڪتاب گهر، مورو. حافظ اينڊ ڪمپني، لياقت مارڪيٽ، نواب شاه، تر ڪتاب گهر، عمر ڪوٽ. ديدار بوڪ ڊيپو ٽنڊوالهيار، رفعت بوڪ هائوس، ماتلي، مرچو لال پريمي، بدين. مڪتبه يوسفيه، ميرپورخاص. فون 0300_3319565

لکپڙهه ۽ وي پيءَ ذريعي گهرائڻ لاءِ
سنڌيڪا اڪيڊمي
B_24، نيشنل آٽو پلازه مارسٽن روڊ
ڪراچي74400

فهرست

پبلشر نوٽ

”تصوف انسان کي مذهب جي صحيح روح سان ڳنڍي ٿو. ان جو ڪم آهي تہ هو هر انسان کي سچو خداپرست بڻائي. ماڻهو خدا کي ڪيئن حاصل ڪري؟ اسان جا حواس خالي جسمن کي ڏسڻ، ڇهڻ، ٻڌڻ ۽ سنگهڻ تائين محدود آهن ۽ الله جي ذات سراسر مجرد. اسان جي هر خيال کان مٿاهين آهي. هڪڙو ايترو گهٽ ۽ ڪمزور ۽ ٻيو ايترو جليل القدر ۽ برتر، هاڻي انهن ٻنهي ۾ ويجهڙائي ٿئي تہ ڪيئن ٿئي؟ تنهن ۾ سچ ڪيئن ماپي ۽ هڪڙو جز ڪل جو مشاهدو ڪري تہ ڪيئن ڪري؟ انهن مسئلن تي غور ڪرڻ، انهن کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ تصوف جو موضوع آهي.“

تصوف جي باري ۾ مٿيان خيال سنڌي ڪنڌ جي عظيم انقلابي اڳواڻ مولانا عبيدالله سنڌيءَ جا آهن، جيڪر هڪ وڏي عالم ۽ انقلابي هئڻ جي باوجود تصوف سان رڱيل انسان هو. سنڌ ۾ چوڻ آهي تہ هو جڏهن منڍ ۾ حافظ محمد صديق ڀرچونڊويءَ وٽ اسلام قبول ڪرڻ لاءِ پهتو هو تہ حافظ صاحب ڪيس سچل سرمست جي وائي ”ڇهوڙ گمان گدائي والا شمله چا ٻڌ شاهي دا“ ٻڌائي هئي ۽ ان منهنجي سچي انا کي بيدار ڪري ڇڏيو ۽ مون ڄاتي ورتو تہ هي ”انا“ ان برتر وجود جو اولڙو آهي. استاد جي ڏسيل ان وائيءَ جو اثر هو جو مان دنيا جي نهايت وڏن تخت نشين شخصن جي سامهون بہ پاڻ کي ڪم تر محسوس نہ ڪيو ۽ ڪڏهن بہ وڏي کان وڏي مهم جي سرانجاميءَ ۾ ڪڏهن خيال کي لوڏو نہ آيو.

دنيا جي سيني مثالي ۽ غير معمولي ماڻهن جي زندگيءَ ۾ جهاتي پائڻ سان اها ڳالهہ پڌري ٿي سامهون آئي آهي تہ انهن شخصن پنهنجي ڪم جي تياريءَ ۾ پنهنجي انا کي بيدار ڪري ورتو هو ۽ ان کي ڪنهن برتر وجود جو اولڙو سمجهي ورتو هو. انهيءَ ڪري زندگي ۾ جهد جا مسئلا انهن لاءِ مسئلا ئي نہ رهيا. اهو راز اسان جي موجوده سنڌ جي انهن مٿير ماڻهن تي کلي پوي جيڪي پنهنجي لاءِ ڪنهن اجتماعي ڪم جو انتخاب ڪري آغاز ڪن ٿا تہ پوءِ جيڪر اسان جي ماڻهن جي حقيقي مسيحائيءَ جا سچ پچ تہ سوين چند ايري پون.

هي ڪتاب تصوف جي تاريخي شعور جي اهم ڪڙي آهي. هن کان اڳ سنڌيڪا پاران عبيدالله سنڌي جو ڪتاب ”مذهب جو فلسفو“ پڻ ١٩٩٦ع ۾ ڇاپيو ويو هو تہ ان ڪتاب ۾ تصوف ۽ اسلامي تصوف جي حقيقت جا نوان گوشا سامهون آيا هئا. اهو ڪتاب سنڌي پڙهندڙن بيحد پسند ڪيو ۽ هڪ ٻئي پٺيان ان جا ڇهہ ڇاپا پڌرا ٿيا. اسان کي اميد آهي تہ هي ڪتاب بہ تصوف جي شائقن ۽ عام پڙهندڙن جي لاءِ معلومات جو وڏو ويندار ثابت ٿيندو.

نورا حمد ميمڻ

چيئرمين سنڌيڪا اڪيڊمي.

سنڌيڪار جا ٻه اکر

اسلام جيئن ته هڪ مڪمل ضابطهٔ حيات آهي، ان ڪري اهو اسان کي نه فقط گناهن کان روڪي ٿو، پر گناهه ڏانهن ويندڙ رستي کان به روڪي ٿو، ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن انسان غلط رستو اختيار ڪيو ته سندس ڀٽڪي وڃڻ جو خطرو آهي، پر جيڪڏهن انسان صحيح رستو اختيار ڪيو ته نيٺ هو پنهنجي منزل تي پهچي وڃڻ ۾ ڪامياب ٿيندو. ان ڪري اسلامي تصوف به سچي جو سچو شريعت مطهره جو ئي هڪ حصو آهي ۽ شريعت کان الڳ ٻيو ڪوئي دڳ نه آهي. قرآن ۾ تصوف جي لاءِ ''تزڪيه'' جو نالو ۽ حديث ۾ ان جي لاءِ ''احسان'' جو لفظ استعمال ٿيو آهي. حقيقي تصوف جنهن جو ٻيو نالو ''احسان'' آهي، تنهن کي حديث ۾ هن طرح واضح ڪيو ويو آهي:

قال فاخبرني عن الاحسان قال اَن تعبدالله کانّک تراه فان لم تکن تراک فانّه يراک الخ- (بخاري و مسلم)

''(حضرت جبرائيل عليه السلام، رسول اللهﷺ جن کي) چيو: ''احسان جي باري ۾ ڪجھ فرمايو'' ته پاڻ سڳورنﷺ جن فرمايو: ته الله تعاليٰ جي عبادت اهڙي طرح (يعني اهو سمجهي ڪري) ڪر، جو ڄڻ تون ان کي ڏسي رهيو آهين، ۽ جيڪڏهن تون ان کي نه ڏسي رهيو آهين ته اهو توکي (پڪ سان) ڏسي ئي رهيو آهي.''

حقيقت ۾ تصوف جو بنيادي مقصد عبادت ۾ ان ڪيفيت کي پيدا ڪرڻ آهي جيڪا حديث ۾ بيان ڪئي وئي آهي. باقي ذڪر ۽ مشغلا، مجاهدا ۽ رياضتون ته علاج طور آهن، جن جو مقصد نفس کي پاڪ ۽ صاف ڪرڻ آهي، ڇاڪاڻ ته تزڪيه نفس کان سواءِ انسان جي وجود مان باطني بيماريون نٿيون نڪرن ۽ انهن باطني مرض (روحاني بيمارين) کان ڇوٽڪارو حاصل ڪرڻ کانسواءِ اسان جو الله سان صحيح تعلق قائم نٿو ٿي سگهي ۽ الله سان تعلق کانسواءِ عبادت ۾ مٿين ڪيفيت پيدا نٿي ٿي سگهي. ان ڪري رسول اللهﷺ جن جي نبوت جي ذميدارين منجهان هڪ اهم ذميداري تزڪيه (پاڪائي) جي آهي. قرآن مجيد ۾ آهي:

هو الذي بعَثَ في الاميّنَ رَسولاً مِهْنمِ يَتلوُا عَلَيهم آيته وَ يُزكيهم وَ يُعلِمُهمُ الكِتبَ و الحكمتہ وَ اِن كَانُوا مِن قَبلُ لَفِي ضَلَل مُبِينِ
(الجمعة: 2)

"(الله) اهو آهي جنهن اڻ پڙهيلن ۾ انهن (جي قوم) مان هڪ پيغمبر پيدا ڪيو جو وٽن سندس آيتون پڙهندو آهي ۽ کين پاڪ ڪندو آهي ۽ کين ڪتاب ۽ دانائي سيکاريندو آهي ۽ بيشڪ اهي (هن کان) اڳ پڌري گمراهي ۾ هئا"

(پ 27_ ع 11 سورة الجمعة آيت: 2)

تزڪيہ نفس جي باريٰ ۾ ٻئي هنڌ ارشاد آهي:

قَد اَفلَح مَن زَكّهَاه وَقد خَابَ مَن دَسّها

"جنهن ان (نفس) کي (بدڪاريءَ کان) پاڪ ڪيو سو بيشڪ ڇٽو ۽ جنهن اُن کي (گناهن ۾) پوري ڇڏيو سو بيشڪ ٽوٽي وارو ٿيو." (پ 30_ع 16_ سورة الشمس آيت: 9_ 10)

ايمان ۽ عقيدا جن تي سمورن عملن جي مقبوليت جو دارو مدار آهي، دل جو ئي فعل آهي ۽ ظاهر آهي تہ جيترا اعمال آهن، سمورا ايمان جي تڪميل جي لاءِ آهن. ان ڪري اصل مقصد دل جي اصلاح آهي، تنهنڪري هڪ حديث ۾ ارشاد آهي:

الا انّ في الجسد مُضغَه اذا صلحت صلح الجسد كلّہ واذا فسدت فسد الجسد كلّہ الا وهي القلب.

"بيشڪ ماڻهوءَ جي بدن ۾ هڪ گوشت جو ٽڪرو آهي، جڏهن اهو نيڪ ٿي وڃي ٿو تہ سمورو بدن نيڪ ٿي وڃي ٿو ۽ جڏهن اهو بگڙجي وڃي ٿو تہ سمورو بدن بگڙجي وڃي ٿو. ٻڌو اهو (گوشت جو ٽڪرو) دل آهي."

حضور اڪرم ﷺ جي صحبت جي فيض مان اصحابين سڳورن رضي الله عنهم جو تزڪيئہ نفس ۽ اصلاح قلب بہ ٿيندي هئي. پاڻ ﷺ ڪانپوءِ ڪجھ عرصي تائين تہ اهڙا ڪامل علماءَ ۽ ائمہ ڪرام پيدا ٿيندا رهيا، جيڪي نبي ﷺ جي ورثي جا چارئي حصا هڪ ئي وقت طالبن ۾ ورهائيندا رهيا. اصحابي سڳورا رضہ نہ فقط آيتن جي تلاوت ڪري، غير مسلمن کي اسلام جي دعوت ۽ مسلمانن کي قرب جي دعوت ڏيندا هئا، پر الله پاڪ جي حڪمن ۽ ايمان جي حڪمت جي تعليم ڏيندا هئا. بلڪہ تابعين ڪرام جي هستين کي مهذب ۽ پاڪائي وارو بہ بڻائيندا هئا. تابعين ۽ تبع تابعين جي زماني ۾ بہ اهڙي

طرح دين جي خدمت جو دائرو وسيع رهيو. مگر اسلامي معاشري جي وسعت سان گڏوگڏ نوان نوان مسئلا سامهون ايندا ويا، خدمتن جو دائرو وسيع ٿيندو ويو. تنهنڪري جزئيات جي ڪثرت ۽ علم جي وسعت جي سبب ديني عالم عمل جي تقسيم تي مجبور ٿي ويا، تنهن هوندي به اهڙا ڪامل علماءَ موجود رهيا، جيڪي هڪ ئي وقت وراثت نبوي جي چئني فرضن کي انجام ڏيندا رهيا. اڳين زماني جي ائمه فقيهن وٽ علم الزهد جي عنوان سان تزڪيه نفس جو علم به ملي ٿو.

حقيقت اها آهي ته سچو صوفي هر حال ۾ شريعت مطهره جو پابند رهي ٿو ۽ جذب، وجد توڙي سڪر وغيره جي حالت ۾ به هو شريعت کان ٻاهر نٿو وڃي. اڄڪله صوفين جو هڪ گروه اهڙو به آهي، جيڪي چون ٿا ته اسان گناهن تي قادر نه آهيون، ڇاڪاڻ ته اسان پاڻ ڪجهه به نٿا ڪريون، هر عمل الله پاڪ پاڻ ڪرائي ٿو ته بخشيندو به اهو. اها سراسر گمراهي آهي. هيءَ دنيا انسان جي لاءِ آزمائش ۽ امتحان آهي، ان ڪري انسان حقوق الله ۽ حقوق العباد ادا ڪرڻ سان گڏوگڏ پاڻ کي گناهن کان بچائي ۽ نيڪ عمل ڪري ته جيئن هن دنيا ۾ پنهنجي لاءِ آخرت جي پوک پوکي پنهنجي دنيا ۽ آخرت سنواري.

ان کان علاوه اسان کي اها ڳالهه به تسليم ڪرڻي پوندي ته تصوف جو روح ۽ سرچشمو شيخين ڪريمين (حضرت ابوبڪر رضه ۽ حضرت عمر رضه) ۽ ٻيا اصحابي سڳورا آهن، ان ڪري جنهن ماڻهوءَ جي دل ۾ انهن پيارن لاءِ عزت ۽ احترام نه آهي، اهو ڪڏهن به صوفي نٿو ٿي سگهي.

انسان جي عظمت ان ۾ آهي ته هو حقيقي معنيٰ ۾ انسان بڻجي. انسان ۾ انساني اوصافن جو هجڻ ئي انسان جي عظمت آهي. جڏهن انسان صحيح معنيٰ ۾ انسان بڻجي ويندو ته ان مان سمورا اخلاق رذيله مٽجي ويندا ۽ هو نيڪ اخلاقن جو ڏڻي ٿي ويندو ۽ ان قابل بڻجي ويندو ته مرشد ڪامل جي رهنمائي ۾ سلوڪ جي ميدان ۾ داخل ٿئي. ان ڪري سلوڪ جي طالب کي گهرجي ته اول پاڻ کي صحيح معنيٰ ۾ انسان بڻائي، پوءِ سلوڪ ۾ قدم رکي.

نهايت خوشيءَ جي ڳالهه آهي، جو سنڌي ٻوليءَ جي مشهور علمي ۽ ادبي اشاعتي اداري ''سنڌيڪا اڪيڊمي'' جي مالڪ محترم نور احمد ميمڻ صاحب راقم کي، مشهور عالم پروفيسر يوسف سليم چشتي صاحب جي تاليف ڪيل ڪتاب ''تاريخ تصوف'' جي ترجمي ڪرڻ جي پيشڪش ڪئي، جنهن کي راقم خوشيءَ سان قبول ڪيو. ۽ الله پاڪ جي فضل سان انهيءَ مشهور ڪتاب

جو ترجمو ڪرڻ ۾ ڪاميابي حاصل ڪئي. راقم تصوف جي موضوع تي جيترا به ڪتاب پڙهيا آهن، انهن مان هيءَ ڪتاب وڌيڪ اثر انگيز، منفرد ۽ لاڀائتو لڳو ۽ اها ڳالهه مڃڻي پوندي ته مؤلف ڪتاب تي وڏي محنت ڪئي آهي. هن ڪتاب جي ان ڪري به وڏي اهميت آهي، جو مانواري مؤلف اسلامي تصوف ۽ غير اسلامي تصوف جي نکيڙ پڻ ڪئي آهي ۽ حلول ۽ وحدة الوجود جي وچ ۾ فرق کي پڻ ظاهر ڪيو آهي. جنهن ڪري اها اميد پڻ ڪجي ٿي ته تصوف جا شائقين ۽ عام پڙهندڙ ان جي مطالعي سان انشاءَ الله گمراهيءَ کان بچي ويندا ۽ تصوف جو صحيح رستو اختيار ڪندا.

راقم پنهنجي طرفان پوري ڪوشش ڪئي آهي ته ترجمي ۾ آسان سنڌي زبان استعمال ڪئي وڃي، پر جيئن ته ڪتاب ۾ جابجا تصوف جا اصطلاح، ۽ عربي ۽ فارسي زبانن جا لفظ ڪثرت سان استعمال ٿيل آهن، ان ڪري راقم جي به اها مجبوري هئي ته اهي اصطلاح ان حالت ۾ رکجن، تنهن هوندي به اڪثر عربي، فارسي جي لفظن ۽ تصوف جي اصطلاحن جي اُتي ڏنگين ۾ يا وري هيٺ حاشيي ۾ معنيٰ ڏني وئي آهي، ته جيئن پڙهندڙن کي تڪليف نه ٿئي.

ڪتاب ۾ شامل قران پاڪ جي آيتن جو ترجمو، گهڻي ڀاڱي حضرت مولانا تاج محمود شاه امروٽي رحه ۽ حضرت مولانا عبدالڪريم قريشي رحه پير شريف وارن جي سنڌي ترجمي تان کنيو ويو آهي.

راقم محترم مولانا نصرالله سومراڻي صاحب جن جو ٿورائتو آهي، جو هُن صاحب، هن ڪتاب جي ترجمي جي سلسلي ۾ مفيد علمي مشورا ڏنا ۽ رهنمائي فرمائي. محترم مولانا مفتي عبدالغفور جتوئي صاحب ۽ محترم پروفيسر عبدالرحمان جتوئي صاحب جن جا به لک لائق جو هنن صاحبن به ترجمي جي سلسلي ۾ راقم جي رهنمائي فرمائي.

ان ڪانسواءِ محترم نور احمد ميمڻ صاحب جن جو شڪريه ادا ڪرڻ به نهايت ضروري ٿو سمجهان، جو هن صاحب، ان مشهور ڪتاب جي سنڌي ترجمي لاءِ مون ناچيز جو انتخاب ڪيو ۽ پنهنجي اداري طرفان هي ڪتاب شايع ڪيو.

عبدالجبار "عبد"

قلعو قافلو محلو
شڪارپور
17-05-2005

مهاڳ

تصوف جي حقيقت:

دنيا جي قومن جي صوفياڻي ادب ۽ صوفين جي قولن جي مطالعي مان اها ڳالهه واضح آهي ته. پنهنجي ماهيت (حقيقت) جي لحاظ کان تصوف ان شوق جو نالو آهي، جيڪو هڪ صوفيءَ جي دل ۽ دماغ ۾ خدا سان ملڻ جي لاءِ انهيءَ شدت سان موجزن هوندو آهي، جو ان جي پوري عقلي ۽ جذباتي زندگيءَ تي حاوي ٿي ويندو آهي. جنهن جو لازمي نتيجو اهو نڪرندو آهي ته صوفي انهيءَ (خدا) کي پنهنجو حياتيءَ جو مقصد بنائي ڇڏي ٿو. گفتگو ڪري ٿو ته انهيءَ بابت، خيال ڪري ٿو ته انهيءَ جو، ياد ڪري ٿو ته ان کي، ڪلمو پڙهي ٿو ته انهيءَ جو، شفق جي ڳاڙهاڻ ۾، درياءَ جي رواني ۾، گلن جي خوشبوءِ ۾، بلبل جي آواز ۾، تارن جي چمڪن ۾، صحرا جي وسعت ۾، باغ جي شادابي ۾، مطلب ته فطرت جي سمورن مظهرن ۽ قدرتي نظارن ۾ ان کي خدا جو ئي جلوو نظر اچي ٿو:

سمايا هے تو جب سے نظروں ميں ميری
جدهر ديکهتا هوں اُدهر توهی تو هے-

هتان کان هڪ سائنسدان، هڪ فلاسافر، هڪ مذهبي پيروڪار ۽ هڪ صوفيءَ جي خدا جي تصور ۾ فرق واضح ٿي سگهي ٿو، جنهن جو تفصيل هيٺ ڏجي ٿو:

(الف) سائنسدانن جا ٻه قسم آهن: (1) خدا جا قائل ۽ (2) خدا جا منڪر. جيڪي سائنسدان خدا جي هستي جا قائل آهن، اهي ان کي ڪائنات جو صانع (جوڙيندڙ) قرار ڏين ٿا ۽ اهو به چون ٿا ته خدا، هن ڪائنات کي بنائڻ ۽ منجهس فطرت جا قانون نافذ ڪرڻ

ڪائنات کان لاتعلق ٿي چڪو آهي. ان ڪري انسان ۽ خدا ۾ نه ڪو رابطو ۽ تعلق آهي ۽ نه ٿي سگهي ٿو.

(ب) فلاسافرن جا ٻه ٻه قسم آهن: (1) خدا جا قائل ۽ (2) خدا جا منڪر. جيڪي فلسفي خدا جي هستيءَ جا قائل آهن، اهي ٻه ان کي صرف ڪائنات جو جوڙيندڙ يا ڪائنات جو سبب ئي قرار ڏين ٿا ۽ جيئن ته اهو ڏسي ۽ محسوس ڪري نٿو سگهجي، ان ڪري انسانن سان اهڙو شخصي رابطو قائم نٿو ڪري سگهي جهڙو مختلف انسانن ۾ ڏسجي ٿو. مثلاً: اهو ڪنهن انسان سان همڪلام نٿو ٿي سگهي يا جيڪڏهن ڪو انسان ان کي سڏي ته اهو جواب نٿو ڏئي سگهي. غور سان ڏٺو وڃي ته سائنسدانن ۽ فلاسافرن جي خدا جي تصور ۾ ڪو ٻه فرق ناهي.

(ج) مذهب جو معاملو سائنس ۽ فلسفي کان بلڪل الڳ آهي. سائنس ۽ فلسفي جو بنياد انساني عقل تي آهي. مذهب جو بنياد وحي ۽ الهام تي آهي، جنهن ۾ انساني عقل کي دخل نه هوندو آهي؛ بلڪ خود خدا پنهنجو ڪلام ڪنهن ٻانهي تي نازل ڪندو آهي، جنهن کي ٻين لفظن ۾ رشي، نبي، رسول يا پيغمبر چون ٿا.

مذهب جي روءِ سان خدا، ڪائنات جو خالق آهي ۽ انسان ان سان رابطو پيدا ڪري سگهي ٿو. ان رابطي جو بنياد ان ڳالهه تي آهي ته خدا خود ٻانهن کي اهو حڪم ڏئي ٿو ته:

”جيڪڏهن توهان مون کي سڏيندا ته مان جواب ڏيندس.“

هر مذهب ٻه شيون پيش ڪيون: پهرين شيءِ اها ته جيڪڏهن منهنجي اطاعت ڪندؤ ته آئون توهان کي ان جي جزا ڏيندس؛ يعني جنت ۾ داخل ڪندس ۽ جيڪڏهن منهنجي نافرماني ڪندؤ ته سزا ڏيندس؛ يعني دوزخ ۾ وجهندس.

ٻي شيءِ هيءَ ته جيڪڏهن اطاعت کان علاوه تون مون سان محبت ڪندين ته آئون توسان محبت ڪندس ۽ ان محبت جو صلو اهو ملندو ته تنهنجي شخصيت ۾ منهنجون صفتون منعڪس ٿي وينديون ۽ انهيءَ قرب يا ميلاپ جو نتيجو اهو ٿيندو ته تون دل جي اکين سان منهنجو

ديدار ڪري سگهندين.

ان ڪري مذهب وارا ٻن گروهن ۾ ورهائجي ويا. جن ماڻهن تي عقل جو غلبو هو، انهن فقط شريعت جي اطاعت کي ڪافي سمجهيو ۽ جنت کي مقصد بنايو، پر جن ماڻهن تي عشق جو غلبو هو، انهن اطاعت کان علاوه محبت (طريقت) کي به ضروري سمجهيو. يعني ديدار کي مقصد بنايو. اقبال هن شعر ۾ انهيءَ فرق کي واضح ڪيو آهي:

گفت دين عاميان؟ گفتم شنيد،
گفت دينِ عارفان؟ گفتم ڪ ديد۔

ٻئي طبقي جي فردن کي عام نالي سان صوفي چون ٿا ۽ انهيءَ وضاحت مان اهو به معلوم ٿي ويو ته هر صوفي دراصل عاشق هوندو آهي. عشق ۽ تصوف، مترادف (هم معنيٰ) لفظ آهن.

تصوف ڇا آهي؟ انساني روح جو پنهنجي اصل (خدا) سان واصل ٿيڻ جو شوق. اهو جذبو انسان ۾ ڪيئن پيدا ٿيو؟ ان جو جواب هي آهي ته جڏهن، ان خدا جي طرفان اها خوشخبري ٻڌي ته جيڪڏهن تون مون سان محبت ڪندين ته آئون به توسان محبت ڪندس، ته ان کي يقين ٿي ويو ته اها شيءِ جنهن کي آئون روح يا آتما چوان ٿو، حقيقت ۾ خدا کان جدا نه آهي، بلڪ پنهنجي حقيقت جي لحاظ کان ان سان مليل آهي. ٻين لفظن ۾ خدا ۽ روح ٻئي همجنس آهن ۽ ڪلي قاعدو آهي ته الجنس يميل الي الجنس (ڪندهم جنس باهم جنس پرواز) جيڪڏهن خدا ۽ منهنجي روح ۾ حقيقت جي لحاظ کان، علحدگي هجي ها ته خدا مونکي پنهنجي ذات سان محبت جو حڪم نه ڏئي ها. ان ڪري معلوم ٿيو ته روح ان وٽان آيو آهي.

ان کان پوءِ ان پنهنجي زات ۾ يا پنهنجي باطن ۾ غور ڪيو ته ان کي معلوم ٿي ته منهنجو روح پاڻ به:

(1) جمال مطلق جو شيدا آهي، يعني ڪنهن اهڙي هستيءَ سان محبت ڪرڻ چاهي ٿو، جنهن کان وڌيڪ جميل يا وڌيڪ سهڻي يا وڌيڪ حسين ترين هستي تصور ۾ نٿي اچي سگهي.

(2) ابديت سان گڏجڻ چاهي ٿو.

ته کيس يقين ٿي ويو ته، منهنجو روح واقعي خدا وٽان ئي آيو

آهي، جيڪڏهن خدا مون سان محبت ڪري ٿو ته منهنجو روح به ان سان محبت ڪري ٿو. هي آهي اهو مرڪزي خيال جو نقطو (جنهن جي صداقت سالڪ تي مراقبي ۽ مشاهدي ڪانپوءِ روز روشن جيان واضح ٿي وڃي ٿي) جنهن تي تصوف جو سڄو دارومدار آهي. اقبال هن شعر ۾ انهيءَ حقيقت ڏانهن اشارو ڪيو آهي:

بکنارت آرميدم، تو بجوش خودنمائی،
بکناره برفگندی، دُر آبدارِ خود را۔

جيڪڏهن هتي اهو شڪ لاڳو هجي ته اها صداقت (ته انساني روح، ذات حق مان صادر ٿيو آهي ۽ ان سان ملڻ جي لاءِ بيتاب آهي) هر شخص تي ظاهر ٿئي ٿي، ته ان جو جواب اهو آهي ته اها طلب ته هر انسان جي دل ۾ موجود آهي، پر گهڻي ڀاڱي انسان ماديات ۾ ايتري قدر مصروف رهن ٿا، جو ڪڏهن پنهنجي باطن ۾ ان جي تقاضا ڏانهن متوجه ئي نٿا ٿين.

اڪبر اله آباديءَ هن شعر ۾ انهيءَ ڳالهه ڏانهن اشارو ڪيو آهي:

کیا کہیں احباب کیا کارِ نمایاں کر گئے،
بی- اے ہوئے، ڈپٹی بنے، پنشن ملی، پھر مر گئے۔

هڪ شعر اقبال جو به غور طلب آهي:

نه مشرق اس سے بوی هے نه مغرب اس سے بری،
جهاں میں عام هے قلب و نظر کی رنجوری۔

مطلب اهو آهي ته جڏهن انسان خدا جي بدران دنيا (زن+ زر + زمين) کي پنهنجو مقصد، مطلب ۽ محبوب بنائي ڇڏي ٿو ته قلب ۽ نظر ٻئي قوتون رنجور (بيمار) ٿي پون ٿيون ۽ جيڪڏهن علاج نه ڪيو وڃي ته قدرت جي قانون جي تقاضا، مطابق ٻئي مري وڃن ٿيون ۽ انهن جي مري وڃڻ سان انسان مري وڃي ٿو، فقط حيوان باقي رهجي وڃي ٿو، سچ چيو آهي اقبال:

آنکه حی لا یموت آمد، حق است،
زیستن با حق، حیاتِ مطلق است۔

الله هر انسان جي اندر (دل ۾) پنهنجي محبت جي شمع روشن ڪري ڇڏي آهي. ۽ ذڪر الاهي، تيل جيان آهي، جيڪڏهن تيل ختم ٿي ويجي ته شمع جو وسامجي وڃڻ يقيني آهي.

تصوف ڇا آهي؟ مذهب جو روح آهي. ان نڪتي کي سمجهڻ لاءِ ان ڳالهه تي غور ڪرڻ ضروري آهي ته مذهب دراصل يعني پنهنجي حقيقت جي لحاظ کان زنده خدا سان زنده رابطو پيدا ڪرڻ جو نالو آهي. ارڪان، شعائر، مناسڪ، رسمون، قاعدا، ظاهري ڳالهيون يعني شرعي احڪام، اهي سيئي انهيءَ رابطي جي حصول جا ذريعا آهن. وڌيڪ صحيح لفظن ۾ اهي سڀ غيرمقصودي شيون آهن، نه ڪي حقيقي مقصودي شيون. جيڪڏهن مقصود بالذات (ربط يا تعلق مع الله) پيش نظر آهي ته اهي سڀ مفيد به آهن ۽ ضروري به. پر جيڪڏهن ڪو شخص واسطن کي ئي مقصد بنائي ڇڏي ته اهو شخص ڪڏهن به پنهنجي مقصد حقيقيءَ کي حاصل ٿي ڪري سگهي.

تصوف ئي اهو رهنما، مشير ۽ ناصح آهي، جيڪو هر وقت انسان (سالڪ) کي تلقين ڪندو رهي ٿو ته ڏسجانءِ! ڪٿي مقصود، نگاهه کان هٽي نه وڃي. اي انسان! تنهنجو مقصود حقيقي الله سان رابطو يا تعلق پيدا ڪرڻ آهي. ان ڪري جڏهن تون نماز پڙهڻ بيهين ۽ اهو ڏسين ته مصلو پاڪ آهي يا نه؟ منهن قبلي ڏانهن آهي يا نه؟ تون انهن ظاهري ڳالهين سان گڏ اهو به ڏس ته تنهنجو تصور پاڪ آهي يا نه؟ دل الله ڏانهن آهي يا نه؟ وقس علي هذا (۽ انهيءَ تي قياس ڪريو) جيڪڏهن نماز جي حالت ۾ تنهنجي دل دنيا ڏانهن آهي ته اهڙي بي حضور نماز سان ظاهري طرح شرع جي تقاضا ته پوري ٿيندي، پر الله سان تعلق پيدا نه ٿي سگهندو ۽ جڏهن ان سان تعلق پيدا نه ٿيو ته نماز جو حقيقي مقصد به فوت ٿي ويو.

اقبال هن شعر ۾ انهيءَ حقيقت کي واضح ڪيو آهي:

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور،
ایسی نماز سے گذر، ایسے امام سے گذر۔

مختصر ڳالهه ته تصوف، هر قدم تي، هر ڳالهه ۾، هر وقت سالڪ کي خبردار ڪندو رهي ٿو ته، ڏسجانءَ! الله (مقصود) نگاهه کان هٽڻ نه

گهرجي. اڪبر الہ آباديءَ واه جو چيو آهي:

قرآن رهے پيشِ نظر، يه هے شرعيت،
الله رهے پيش نظر، يه هے طريقت۔

تصوف سالڪ کي خبردار ڪري ٿو ته جيڪڏهن تون الله کان هڪ گهڙيءَ جي لاءِ به غافل ٿي وئين ته هفتن بلڪ مهينن ۾ به ان غفلت جي تلافي نه ٿي سگهندي.

رفتم که خار از پاکشم، محمل نهاں شد از نظر،
یک لحظه غافل بودم و صد ساله راهم دور شد۔

جيڪو شخص ڪنهن مذهب جو پوئلڳ آهي، پر تصوف تي عامل ناهي ان جو مثال اهو ان شخص جهڙو آهي، جنهن سڄي عمر ۾ ڪنهن حلوائي جي دڪان ۾ حلوو ناهيو پر پاڻ ڪڏهن به حلوو نه کاڌو.

تصوف جي ئي طفيل انسان، ان الله سان زنده رابطو پيدا ڪري سگهي ٿو، جنهن کي هو پنهنجو معبود يا مسجود مڃي ٿو. فقيه چوي ٿو: "اي مسلمان! الله جو نالو وٺ." صوفي چوي ٿو ته "اي مسلمان! الله جونالو ضرور وٺ، (ڇاڪاڻ ته شريعت جو حڪم اهوئي آهي) پر اهڙي طرح وٺ جو اهو تنهنجي دل ۾ ويهجي وڃي." جنهن جو نتيجو اهو ٿيندو ته پوءِ تنهنجي شخصيت مان الله جو اظهار ٿيندو ۽ جيڪو تو وٽ ويهندو ان کي تنهنجي وجود مان الله جي خوشبوءِ ايندي. ٻين لفظن ۾، فقط زبان سان نالو وٺڻ ڪافي نه آهي. زبان سان گڏ دل سان ان جو نالو وٺ. اها ته منافقت آهي ته زبان تي الله جو نالو هجي ۽ دل ۾ شيطان هجي.

تو عرب هو يا عجم هو، تيرا لا الـه الا
لغتِ غريب۔ جب تک ترا دل نے دے گواهی۔

تصوف دل جي نگهباني جو ٻيو نالو آهي، ڇاڪاڻ ته انسان بظاهر جسم ۽ نفس جو نالو آهي، پر حقيقت ۾ دل جو نالو آهي ۽ جيڪڏهن دل مسلمان نه ٿي سگهي ته رڪوع ۽ سجدا يا زبان سان خدا جو اقرار، سڀئي بي معنيٰ آهن.

خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ، تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

تنهنڪري تصوف، دل ۽ نگاھ کي مسلمان بنائي ڇڏي ٿو، ۽ راقم الحروف پنهنجي پنجاھ سالن جي تجربن کان بعد اھا ڳالھ بصيرت سان چئي سگھي ٿو تہ تصوف کان علاوہ دل ۽ نگاھ کي مسلمان بنائڻ جي ٻي ڪا بہ صورت نہ آهي. خود اقبال جو مشورو بہ اهو ئي آهي:

مى نروید تخم دل از آب و گل،
بے نگاہ ھے از خداوندانِ دل۔

يعني جيستائين ڪو شخص "خداوندانِ دل" جي صحبت اختيار نہ ڪندو، ان وقت تائين دل حقيقي معنيٰ ۾ دل نٿي بڻجي سگھي ۽ ڳالھ بہ معقول آهي، ڏيئو تہ ڏيئي مان ئي روشن ٿي سگھي ٿو.

دين (۽ تصوف، دين جو روح آهي) نہ ڪتابن مان پيدا ٿي سگھي ٿو، نہ ڪاليجن مان، اهو فقط نظر مان پيدا ٿي سگھي ٿو:

دین مجو اندر کتب اے بے خبر
علم و حکمة از کتب۔ دین از نظر۔ (اقبال)

نہ کتابوں سے نہ کالج سے نہ زر سے پیدا
دین ھوتا ھے بزرگوں کی نظر سے پیدا (اکبر)

انهن ٻنهي جو مرشد بہ اهوئي فرمائي ٿو:

گر تو سنگی خارہ و مرمر بوی
چوں بصاحب دل رسی گوھر شوی۔ (رومی)

تصوف انساني روح جي ذاتي تقاضا آهي، پنهنجي اصل سان واصل ٿيڻ جي لاءِ، جيڪا ان جي گهرائي مان اڀري ٿي، ان تقاضا جو انسان جي خارجي (مادي) دنياوي زندگيءَ سان ڪوبہ لاڳاپو نہ آهي. يعني اها تقاضا خارج مان انسان تي وارد نٿي ٿئي. ها اهو ضروري آهي تہ مناسب ماحول ميسر نہ اچي سگھي تہ دٻجي وڃي ٿي ۽ جيڪڏهن ميسر اچي وڃي تہ ان ۾ شدت پيدا ٿي وڃي ٿي.

انهيءَ تقاضا جو نتيجو انهيءَ طَبع جي رجحان جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو، جنهن جي ڪري انسان پنهنجي پوري شخصيت کي دنيا جي عارضي ۽ فاني دلچسپين کان هٽائي خدا سان وابستہ ڪري ڇڏي ٿو ۽ پنهنجو پورو توجہ ان جي حصول تي ڏئي ٿو.

هي طَبع جو رجحان، انسان جي دل ۾ خدا، خودي ۽ ڪائنات جو هڪ خاص تصور قائم ڪري ڇڏي ٿو. وهو هذا (۽ اهو هن طرح آهي):

(الف) ان جي نگاھ ۾ حقيقي وجود صرف خدا جي لاءِ آهي، جيئن آفتاب (سج) مانِ شعاع (روشني) جو صدور ٿئي ٿو. ان ڪري خودي ۽ خدا ۾ هڪ شديد رابطو يا اتصال (ميلاپ) آهي:

اتصال بے تکیف بے قیاس
هست رب الناس را با جانِ ناس

اهوئي سبب آهي تہ خودي يا روح کي مادي دنيا جي ڪنهن شيءِ سان قرار يا اطمينان حاصل نٿو ٿي سگهي. ٿي بہ ڪيئن سگهي ٿو؟ ناجنس (غير جنس) جي صحبت تہ عذاب اليم آهي. جنهن سان آشنائي نہ هجي ان جي صحبت ڪيئن راس اچي سگهي ٿي؟ ان ڪري اقبال هي مشورو ڏنو آهي:

از همه کس کناره گیر صحبتِ آشنا طلب
هم از خدا خودی طلب۔ هم ز خودی خدا طلب

(ج) ڪائنات ڇا آهي؟ خدا جي جلوه گاھ آهي، هر شيءِ مان اهوئي ظاهر ٿي رهيو آهي. يعني ڪائنات اسمن ۽ صفتن جو مظهر آهي:

چشم بکشا که جلوه دلدار
متجلی است از در و دیوار

که بچشمانِ دل مبیں جز دوست
هرچه بینی بداں که مظهر اوست

اهوئي وحدة الوجود آهي ۽ هر صوفي وحدة الوجود جو قائل هوندو

آهي. خدا، واحد حقيقي آهي. يعني جهڙي طرح ڪا به شيءِ ذات ۾ ان جي شريڪ ناهي، وجود ۾ به شريڪ نه آهي:

جاروبِ لا بيارکه ايں شرک فی الوجود
باگردِ فرش و سينه بايواں برابر است
(غالب)

تصوف جي اهميت:

انسان جي عقلي ۽ روحاني زندگيءَ ۾ تصوف جي اهميت جو اندازو ان ڳالھ مان ٿي سگھي ٿو ته، موجوده دور جو مشهور فلاسافر برٽرينڊ رسل (Russel)، جنهن جي باري ۾ ڪو به شخص اهو نٿو چئي سگھي ته اهو تصوف جو حامي آهي، هيءُ چوي ٿو ته. ”دنيا ۾ جيتري قدر عظيم ترين فلاسافر ٿي گذريا آهن، سمورن فلاسفي سان گڏوگڏ تصوف جي ضرورت جو به اعتراف ڪيو آهي. فڪر جي دنيا ۾ انتهائي بلند مقام صرف سائنس ۽ تصوف جي اتحاد سان حاصل ٿي سگھي ٿو. بهترين انساني خوبين جو اظهار فقط تصوف جي ئي ذريعي سان ممڪن آهي.“ (1)

رسل پنهنجي دعويٰ جي ثبوت ۾ هنن فلاسافرن جا نالا مثال طور پيش ڪيا آهن:

هرقليطوس، پارمينائڊيز، افلاطون ۽ اسپونزا. ظاهر آهي ته اها فهرست جامع نه آهي: انڪري ڪجھ نالن جو واڌارو ڪريان ٿو، مثلاً: برونو، هيگل، برگسان ۽ وائيٽ هيڊ.

تصوف جي خصوصيت:

تصوف جي سڀ کان وڏي خصوصيت، جيڪا ان کي دنيا جي ٻين مڙني عملن ۽ فنن کان الڳ ڪري ڇڏي ٿي، اها آهي ته ان جي طفيل خدا، انسان جو محبوب بڻجي وڃي ٿو.

هتي جيڪڏهن ڪنهن کي اهو شڪ هجي ته مذهب به خدا سان محبت جو سبق سيکاري ٿو، ته ان جو جواب هي آهي ته، ان ڪري ئي ته مون ابتدائي بحث ۾ اهو لکيو آهي ته تصوف، مذهب جو روح آهي

(1) تصوف اور منطق اور ديگر مضامين برٽينڊرسل ص١ کان 12

جڏهن ڪوبہ مذهبي ماڻهو خدا سان محبت ڪرڻ لڳي ٿو تہ اهو تصوف جي دائري ۾ داخل ٿي وڃي ٿو.

تصوف جو طريقو:

هر مذهب، هر قوم، هر ملڪ ۽ هر دور جي تصوف جو طريقيڪار هڪ ئي رهيو آهي، يعني عشق. جيڪڏهن خدا محبوب آهي ۽ انسان محب آهي تہ يقيناً محبوب جي حاصل ڪرڻ جو طريقو محبت (عشق) ئي بڻجي سگهي ٿو. ٻيو ڪوبہ طريقو ناهي ۽ نہ ئي ٿي سگهي ٿو. عشق ڇا آهي؟ ان جي ماهيت (حقيقت)، نوعيت ۽ خاصيت ڇا آهي؟ انهن سمورين ڳالهين جو تفصيل اڳيان بيان ڪيو ويندو.

تصوف جي عالمگيريت:

مذهب وانگر تصوف بہ هڪ عالمگير صداقت آهي. ان جو سبب اهو آهي تہ تصوف، جيئن تہ ذڪر ٿي چڪو آهي تہ مذهب جو روح آهي ۽ مذهب جي تصور کان ڪابہ قوم خالي ناهي، ان ڪري تصوف بہ هر قوم ۾ ڪارفرما رهيو آهي. الله جا طالب هر زماني ۾، هر قوم ۾ موجود رهيا آهن ۽ قيامت تائين رهندا.

تصوف جي اصولن جي يڪسانيت:

تصوف جا اصول ۽ بنياد هر قوم ۾ يڪسان (هڪجهڙا) رهيا آهن. هر صوفي دراصل عاشق هوندو آهي، ان ڪري هر قوم ۽ هر ملڪ جي تصوف جو دارومدار عشق ۽ محبت تي ئي آهي. فرق جيڪو ڪجھ نظر اچي ٿو، اهو فقط ظاهري ڍنگن (طريقن) ۽ رسمن ۾ آهي. مثلاً: جڏهن عيد جي ڏينهن ڪنهن شهر جا مسلمان عيدگاه ڏانهن وڃن ٿا تہ هڪ ماڻهو پيادل عيدگاه وڃي ٿو، ٻيو ڏڳي گاڏيءَ ۾، ٽيون وڪٽوريا بگيءِ ۾، چوٿون موٽر ۾. انهن جي ظاهري ڍنگ ۽ رفتار ۾ تہ فرق نظر اچي ٿو پر منزل مقصود چئني جي هڪ ئي آهي ۽ اڀاريندڙ جذبو (باطني خواهش) بہ هڪ ئي آهي.

مطلب تہ، صوفي خواه هندو هجي يا مسلمان، مقصود ٻنهيءَ جو هڪ ئي آهي، پر انهن جي مذهبي عقيدن، مذهبي شعائر ۽ مذهبي رسمن ۾ اختلاف جي سبب ڪري ٻنهيءَ جي مزاج ۾ فرق ضرور پيدا

ٿي ويجي ٿو. مثلاً: هندو جو تصوف ان کي دنيا ترڪ ڪرڻ ڏانهن مائل ڪري ڇڏي ٿو، پر مسلمان جو تصوف ان کي خلق جي خدمت تي آماده ڪري ٿو. ان جو سبب اهو آهي ته هندو جي نگاهه ۾ هي سنسار ”بندڻ“ آهي، پر مسلمان جي نظر ۾ هيءَ دنيا ”مزرع آخرت“ (آخرت جي کيتي) آهي. اهوئي سبب آهي ته اسلامي دنيا ۾ ”سنياس“ (دنيا ترڪ ڪرڻ) جي نه تعليم ڏني ويجي ٿي ۽ نه ڏئي سگهجي ٿي.

مجموعي طور تي تصوف جا بنيادي اصول جيڪي هر ملڪ ۽ هر قوم جي تصوف ۾ يڪسان طور تي مجيل آهن، سي هيٺيان آهن:

(1) حقيقت، واحده آهي، فقط هڪ آهي، لا شريڪ آهي. وحدة مطلق آهي. ان کي صوفي ”الحق“ سان تعبير ڪري ٿو.

(2) هيءَ حقيقت واحده، زبان ۽ بيان، تحرير ۽ تقرير جي پڪڙ کان ٻاهر آهي، اسان ان کي لفظن جي ذريعي سان بيان نٿا ڪري سگهون. بقول نظامي:

دور بينانِ بارگاه الست
جز ازين پے نبرده اند که هست

(3) انساني روح. جينوٽيڪ تعين جي لحاظ کان غيرحق آهي پر وجود جي لحاظ کان، عين حق آهي. روح کي موجوده اصطلاح ۾ خودي ۽ حق کي خدا چون ٿا ۽ صوفين جو عام دستور آهي ته اختصار طور پنهنجو بنيادي عقيدو هن طرح بيان ڪندا آهن ته خودي عين خدا آهي. ان جو مطلب دراصل اهوئي آهي، جيڪو مٿين سٽن ۾ ذڪر ٿيل آهي ته خودي، وجود جي لحاظ کان، عين خدا آهي، پر تعين جي لحاظ کان غير خدا آهي. صوفي جڏهن ڪنهن وقت عينيت جي اثبات ڪري ٿو ته غيريت جو تصور حذف ٿي ويجي ٿو. اهوئي وحدة الوجود ۽ حلول ۾ بنيادي فرق آهي.

جڪو صوفي عينيت مطلق جو قائل آهي، اهو وجودي نه آهي، پر حلولي آهي ۽ حلول راقم الحروف جي مذهب ۽ عقيدي ۾ سراسر الحاد ۽ زنديقي (بي ديني) آهي. بقول علامه شبستري:

حلول و اتحاد اينجا محال است
که در وحدت، دوی عين ضلال است

(4) انهيءَ وحدت مطلق سان واصل ممڪن آهي، يعني خودي، خدا سان واصل ٿي سگهي ٿي.

(5) وصل جو رستو، عشق آهي.

(6) عشق جي صفت، عاشقن جي صحبت ۾ ويهڻ سان حاصل ٿي سگهي ٿي:

صحبت از علم کتابی خوشتر است
صحبت مردانِ حر، آدم گر است
نفس نتواں کشت الا ظلِ پیر
دامن آں نفس کش را سخت گیر
(مرشد رومی رحه)

انساني زندگيءَ تي تصوف جو اثر:

انساني زندگيءَ تي تصوف جا ڪهڙا اثر مرتب ٿين ٿا يا تصوف جو فائدو (حاصل) ڇا آهي؟ ان سوال جي جواب ۾ هڪ ڪتاب لکي سگهجي ٿو. طوالت جي خوف کان چند اشارن تي ڪفايت ڪريان ٿو.

1ـ سڀ کان وڏو فائدو اهو حاصل ٿئي ٿو ته صوفي (جيڪڏهن اهو حقيقت ۾ تصوف تي عامل آهي) مڙني اخلاق رذيله کان پاڪ ٿي وڃي ٿو. ڇاڪاڻ ته تصوف (عشق) سمورن انساني عيبن جو ازالو ڪري ڇڏي ٿو. بقول مرشد رومي رحه:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
وے طبیبِ جمله علت هائے ما
هر کرا جامه ز عشقِ چاک شد
او، ز حرص و آز، کلی پاه شد
(رومی رح)

هن جاءِ تي ان ڳالهه جي وضاحت ضروري آهي ته تصوف ۾ سڄو زور عمل تي ڏنو وڃي ٿو. بلڪ تصوف جي تعليم ۾ آهي ته حقيقي علم (عرفان يا گيان) فقط عمل کان پوءِ ئي حاصل ٿي سگهي ٿو. پوءِ جيڪو صوفي عمل نٿو ڪري، اهو صوفي ناهي، بلڪ فلاسافر يا متڪلم

آهي. هندو رشين (عارفن) به اهوئي چيو ته تصوف انهن پنجن بنيادي عيبن جو ازالو ڪري ڇڏي ٿو، جيڪي آتما (روح) کي درشن (ديدار) کان محروم رکن ٿا:

ڪام (نفساني خواهش يا شهوت)، ڪروڌ (غضب، ڪاوڙ)، موهه (حرص)، لوڀ (طمع)، (لالچ) ۽ آهنڪار (خودبيني، غرور، تڪبر، آڪڙ ۽ وڏائي).

جيڪڏهن ڪنهن کي اهو شڪ ٿئي ته مذهب به ته اهائي تعليم ڏئي ٿو ته ان جو جوب هي آهي ته اسان هن کان اڳ ۾ ئي انهيءَ حقيقت کي واضح ڪري چڪا آهيون ته تصوف مذهب جو روح آهي، مذهب کان الڳ ڪا به شيءِ نه آهي.

ڳالهه اها آهي ته عالمِ دين (خواه اهو ڪهڙي به مذهب جو هجي) فقط تعليم تي اڪتفا ڪري ٿو، يعني اهو فقط زبان سان پنهنجي شاگردن کي ان ڳالهه جو علم عطا ڪري ڇڏي ٿو ته خدا تزڪيه نفس جو حڪم ڏنو آهي، پر اهو نه انهن کي ان جو طريقو ٻڌائي ٿو، نه عملي طور تي انهن جو تزڪيه نفس ڪري ڏيکاري ٿو. ان وٽ فقط ٿيوري (نظريو) آهي ۽ اهو انهيءَ تي ڪفايت ڪري ٿو. ٻين لفظن ۾ هيئن سمجهو ته عالمِ دين رنگ فروش آهي، رنگ وڪڻي ٿو پر چاڙهي نٿو سگهي.

صوفي (عارف) به تزڪيه نفس جي ئي تلقين ڪري ٿو. پر اهو صرف تلقين تي اڪتفا نٿو ڪري، هو پنهنجي شاگردن کي اهو چوي ٿو ته، مون وٽ اچو، منهنجي صحبت ۾ ويهو. مان عملي طرح اوهان جي نفس جو تزڪيه ڪندس. عالم دين توهان کي ٻڌايو آهي ته خدا آهي، مان توهان کي ڏيکاريندس ته واقعي خدا آهي. جڏهن هڪ طالب انهيءَ عارف (مرشد) جي صحبت اختيار ڪري ٿو ته ان تي رنگ چڙهڻ لڳي ٿو. يعني مرشد دراصل رنگريز هوندو آهي. جيڪو سالڪ کي خدا جي رنگ ۾ رڱي ڇڏي ٿو. ”خدا جو رنگ“ ڇا آهي؟ ان جو تفصيل اڳتي بيان ڪيو ويندو.

بهرحال سمجهائڻو اهو هو ته تصوف مذهب جو روح آهي، يعني زنده خدا سان زنده رابطو پيدا ڪرڻ يا ان کي پنهنجي باطن جي

گھرائين ۾ مشاهدي ڪرڻ جو ٻيو نالو آهي ۽ جڏهن هڪ مذهبي ماڻهو رابطو پيدا ڪرڻ شروع ڪري ڏئي ٿو ته پاڻمرادو تصوف جي دائري ۾ داخل ٿي وڃي ٿو. تصوف جو ٻيو فائدو اهو آهي ته انسان، ڪافر ۽ مؤمن، هندو ۽ مسلمان، ڪاري ۽ گوري، مطلب ته هر شخص سان محبت ڪرڻ لڳي ٿو.

بنده عشق از خا گيرد طريق
مى شود بر كافر و مومن شفيق
(اقبال)

جيڪڏهن ڪو صوفي ”ڪافر“ کي حقارت جي نگاهه سان ڏسي ٿو يا ان تي شفقت نٿو ڪري، ان سان همدردي نٿو ڪري، ان جي ڏک کي پنهنجو ڏک نٿو سمجهي ته اهو هرگز صوفي نه آهي، بلڪ نفس جو ٻانهو (غلام) آهي ۽ دنيا کي دوکو ڏئي رهيو آهي.

تصوف جو پهريون سبق اهو آهي ته سڀ انسان، الله جا پيدا ڪيل آهن، ان ڪري مجازاً الله جو ڪٽنب آهن. تنهن ڪري ارشاد نبوي به اهو ئي آهي: الخلق عيال الله“

يه پهلا سبق تها كتابى هدىٰ كا
كه هے سارى مخلوق كنبه خدا كا
(حالى)

جيئن ته هر شيءِ ۾ انهيءَ جو جلوو آهي. سڄي ڪائنات ان جي جلوه گاهه آهيٰ، هر شيءِ مان اهوئي ظاهر ٿي رهيو آهي، ان ڪري هر انسان، ذات ۽ صفات جو مظهر آهي. جيڪڏهن هندو ۾ ان جو جلوو آهي ته مسلمان ۾ به اهو ئي جلوه گر آهي. ان ڪري صوفي جملي انساني فردن کي مظهرِ ذات سمجهي ڪري سيني سان هڪجهڙي محبت ڪري ٿو، ان ڪري هو مسجد کان علاوه گرجا، عبادتخاني ۽ مندر کي به عزت جي نگاهه سان ڏسي ٿو، بلڪ هيئن چوي ٿو:

رک تصديق نه تهين آواره
ڪعبه قبلہ ديرہ دواره،
مسجد، مندر، هيڪڙ و نور. (خواجہ غلام فريد)

يعني. اي حق جا طالب! ان ڳالھ تي يقين رک ۽ پنھنجي دل کي انتشار کان محفوظ رک تہ ڪعبي، بتخاني، تڪاٽي، مندر ۽ مسجد، ھر معبد ۾ اھو ئي ھڪ نور جلوه گر آھي. يعني ماڻھن جاين جا نالا تہ ضرور مختلف رکي ڇڏيا آھن، پر مدعو يا مسجود يا مطلوب يا مقصود يا محبوب سڀني ۾ جو ھڪ ئي آھي.

سوچ جي انھيءَ انداز جو نتيجو اھو ٿو نڪري تہ صوفيءَ جي دل ۽ دماغ مان تعصب، تنگ نظري، نفرت، حقارت، رنگ ۽ نسل جو فرق، عقيدن ۽ مذھب جو اختلاف، فرقي بندي، گروه بندي، اجائي جانبداري ۽ ناحق ڪرڻ يا باطل پسنديءَ جا جذبا بلڪل سڃجي وڃن ٿا. ان ڪري ھو ڪنھن کي آزار نٿو پھچائي سگھي. ان کان ڪنھن کي رنج نٿو پھچي سگھي. انسان تہ ڇا، ھو تہ حيوانن تي بہ رحم ڪري ٿو:

مباش در پے آزار و ھرچه خواھی کن
که درحقیقت ما بیش ازیں گناھے نیست
(حافظ)

ڪلام جو حاصل مقصد ھي آھي تہ، تصوف، انسان کي رذيل اخلاقن کان پاڪ ڪري ڇڏي ٿو ۽ انھن جي جاءِ تي بھترين اخلاقي صفتن سان سينگاري ٿو. پر اھا ڳالھ دھرائڻ ضروري آھي تہ اھا تبديلي مرشد جي صحبت کان سواءِ ناممڪن آھي. ڇاڪاڻ تہ ھر قسم جو فن، فن جي ماھر جي صحبت ۾ رھي ڪري ئي حاصل ٿي سگھي ٿو. غوطاخوري (ٽوبائپ)، بورچيءَ جو ڪم، دڪٽائپ (وادڪو ڪم)، خوشنويسي (ڪتابت)، ستار نوازي، درزڪو ڪم وغيره، انھن مان ڪو بہ فن ڪتابن يا تقريرن سان حاصل نٿو ٿي سگھي. اھڙي طرح صيقل گري (تزڪيہ نفس) بہ ھڪ فن آھي ۽ اھو ڪنھن فني ماھر جي نگاھ جي طفيل ئي حاصل ٿي سگھي ٿو. تصوف جي پوري تاريخ اسان جي ان دعويٰ جي صداقت تي شاھد آھي ۽ مڙني انسانن جو روزمره جو مشاھدو بہ اھوئي بڌائي ٿو تہ ڏينھو ڏينھي مان ئي روشن ٿي سگھي ٿو.

مون ان ڳالھ جي وضاحت ان ڪري ڪئي آھي تہ ھن ماديت جي دور ۾ تعليم يافتہ ماڻھو عام طور تي ان غلط فھميءَ ۾ مبتلا آھن تہ مصوري، موسيقي، خطاطي، سنگتراشي ۽ نقاشي وغيره جي لاءِ تہ فن جي

ماهر جي صحبت ضروري آهي، پر تزڪيہ نفس (نفس جي پاڪائي) جي لاءِ ڪنهن فن جي ماهر (مرشد) جي صحبت ضروري نہ آهي.

شروعات جي بابت وضاحت:

تصوف جي باري ۾ چند ابتدائي ڳالهيون ٻڌائڻ ڪان پوءِ هاڻ اسان ايندڙ ورقن ۾ تصوف جي تاريخ ۽ تعليم بيان ڪنداسين. هتي ان ڳالهہ جي وضاحت ضروري آهي تہ جيتوڻيڪ تصوف جو آغاز چين ڪان ٿيو، پر اسين طوالت جي خوف ڪان انهيءَ ملڪ جي تصوف جي تاريخ ڪي ڇڏي ڪري، هندي تصوف ڪان تاريخ جي شروعات ڪريون ٿا، ڇاڪاڻ تہ چيني نوشتن (ڪتابن) ڪان پوءِ اپنشدن (هندن جون صوفياڻيون تصنيفون) ڪي دنيا ۾ تصوف تي قديم ترين تصنيفون مڃيو وڃي ٿو.

اسان جو طريقيڪار هي هوندو:

فصل پهريون: هندي تصوف يعني اپنشدن جي تعليم
فصل ٻيو: شري شنڪر آچاريہ جي شرح
فصل چوٿون: فلاطينوس جي شرح
فصل پنجون: اسلامي تصوف جي تاريخ- شروعات ڪان هاڻوڪي دور تائين.

پروفيسر يوسف سليم چشتي

باب پهريون

فصل پهريون

اپنشدن جي تعليم

اپنشد* جي قدامت:

ان ڳالھ تي دنيا جي مڙني محققن جو اتفاق آهي تہ اپنشد، تصوف تي پراڻي ۾ پراڻيون تصنيفون آهن، جن ۾ تصوف جا سمورا بنيادي اصول بيان ڪيا ويا آهن. تنهنڪري پروفيسر روائس (Royce) پنهنجي مشهور تصنيف ”ڪائنات ۽ فرد“ جلد پهريون، باب چوٿون، ص 156 ۾ اعتراف ڪيو آهي تہ ” صوفياڻن عقيدن جو پورو داستان انهن ڪتابن ۾ قلمبند ڪيو ويو آهي.“

تصنيف جو زمانو:

سمورا محقق ان ڳالھ تي بہ متفق آهن تہ گهٽ ڪري اپنشدن جي تصنيف جو زمانو اٺين صدي قبل مسيح آهي. تنهن هوندي بہ ان ۾ شڪ نہ آهي تہ ڪجھ اپنشد پوءِ واري زماني جي پيدوار آهن ۽ هڪ اپنشد، جنهن جو نالو ”الله اپنشد“ آهي، سو اڪبر جي دور حڪومت ۾ تصنيف ڪيو ويو هو.

اپنشدن جو تعداد:

اپنشدن جو تعداد هڪ سؤ اٺ آهي، تنهنڪري ”مڪتيڪ اپنشد“ ۾ انهن سڀني کي ناليوار شمار ڪيو ويو آهي.
(ڏسو ”هندستان ڪا ثقافتي ورثہ“ جلد پهريون، ص 42)
شري شنڪر اچاريہ جي راءِ ۾، انهن مان ٻارنهن 11 اپنشد اهم آهن. تنهنڪري هن، انهن سڀني جي شرح لکي آهي ۽ ”برهم سوتر“ جي شرح ۾ چئن وڌيڪ اپنشدن جو حوالو ڏنو آهي، ڊاڪٽر راڌا ڪرشنن، ٽي وڌيڪ اپنشد شامل ڪري جملي ارڙهن اپنشدن کي اهم

* اپشند: هندن جا مذهبي ڪتاب، جن ۾ ويدن جو انتخاب درج آهي. (سنڌيڪار)

قرار ڏيئي انهن جو ترجمو انگريزي زبان ۾ ڪيو آهي.

شهزادي محمد دارا شڪوه قادري مرحوم (مريد حضرت ملا شاه رحه، خليفو حضرت ميان مير رحه) 1956ع ۾ ٻاونجاه اپنشدن جو ترجمو فارسي زبان ۾ ڪيو هو[1] ان جو لاطيني ترجمو 1801ع ۾ شايع ٿيو. شيلنگ ۽ شوپن هاور انهيءَ ترجمي مان استفادو ڪيو هو. 1808ع ۾ ان جو جرمن زبان ۾ ترجمو ٿيو هو. انهيءَ فارسي ترجمي جو هندي ترجمو 1720ع ۾ شايع ٿيو ۽ 1861ع ۾ ان جو اردو ۾ ترجمو ٿيو.

اپنشد جو لغوي ۽ اصطلاحي مفهوم

اپنشد جي لفظي معنيٰ آهي "ڪنهن وٽ باادب ويهڻ" ۽ شنڪر اچاريه مطابق ان جي اصطلاحي معنيٰ آهي "برهم گيان" حاصل ڪري جهالت جو ازالو ڪرڻ.

اپنشد جي تعليم جو مرڪزي تصور

اپنشدن جي تعليم جو روح "عرفانِ حقيقت" (حقيقت جي معرفت) (برهم گيان) آهي. ٿنهنڪري منڊڪ اپنشد ۾ اهو سوال ڪيو ويو آهي: "اها شيءِ ڪهڙي آهي جنهن جو عرفان ٿي وڃڻ سان سڄي جڳت جو عرفان ٿي سگهي ٿو؟" ۽ ان جو جواب اهو ڏنو ويو آهي ته "اها شيءِ خدا آهي. جيڪڏهن انسان کي ان جي معرفت حاصل ٿي وڃي ته ساري ڪائنات جي معرفت حاصل ٿي ويندي."

اپنشدن جي تعليم جو خلاصو

برهم سوتر ۾ اپنشدن جي تعليم جو خلاصو بيان ڪيو ويو آهي. ٿنهنڪري شنڪر اچاريه ان جي شرح به لکي آهي، جنهن جو ترجمو ڊاڪٽر راڌا ڪرشنن انگريزي ۾ ڪيو آهي. هن صاحب ص 251 تي لکيو آهي ته برهم سوتر جي پهرين چئن سوترن ۾ سمورن اپنشدن جو خلاصو هن طرح ڏنو ويو آهي:

1ـ برهم گيان (خدا جي معرفت حقيقي) فلسفي ۽ مذهب ٻنهي ۾ آخري مسئلو آهي.

1ـ اين ترجمه اپنکهتهائي هر چهار بيد که موسوم به "سر اکبر" است و تمام معرفت نور الانور اين فقير بي اندوه محمد دارا شکوه خود بعبارت راست براست در مدت شش ماه، روز دوشنبه 96 رمضان 1067ه در شهر دهلي در منزل نگاه بوده باتمام رسانيد. 12.

2_ هن ڪائنات ۾ برهمڻ (خدا واجب الوجود) اعليٰ حقيقت آهي ۽ اهو ايڪَمَ اڌ وتيم (واحده لاشريڪ له) آهي.
3_ اهو عرفان (معرفت) وحيءَ جي ذريعي حاصل ٿي سگهي ٿو.
4_ برهمه گيان سان دلي سڪون ۽ ابدي سرور حاصل ٿي سگهي ٿو.

اپنشدن جي تعليم:

هاڻ اسين اپنشدن جي اهم (خاص) تعليم هيٺ بيان ڪريون ٿا:
1_ حقيقت، الواحد آهي ۽ هيءَ ڪائنات انهيءَ اڪيلي ۽ يگاني ذات جو مظهر آهي. ان کانسواءِ ڪا به شيءِ حقيقي معنيٰ ۾ موجود نه آهي.
2_ اها حقيقت مطلق، ستيم (حق)، جنانم (مدرڪ بالذات) ۽ اننتم (غير محدود) آهي.
3_ هيءَ ڪائنات جهڙي نظر اچي ٿي، اهڙي ڇو آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته خدا جي مرضي ائين ئي هئي. اهو مختار مطلق آهي، ڪو به شخص ان کان پڇا ڳاڇا ٿو ڪري سگهي، اهو جيڪو چاهي ٿو ڪري ٿو[1]
4_ هيءَ ڪائنات سراسر غير حقيقي (دوکو) نه آهي، بلڪ حقيقي به آهي ۽ غير حقيقي به آهي. هيءَ ڪائنات انهيءَ لحاظ کان حقيقي (خارج (ظاهر) ۾ موجود) آهي جو مظهر ذات حق آهي ۽ انهيءَ اعتبار کان غير حقيقي آهي جو بذات خود، موجود نه آهي، يعني ان جي حقيقت، وجود نه آهي بلڪ عدم[2] (نه هئڻ) آهي. جڏهن ته حق تعاليٰ (برهمه) جي حقيقت، وجود آهي. اهو بالذات موجود آهي، يعني واجب الوجود آهي.
5_ اها ذات واجب، اها حقيقت ڪبريٰ، پرم (مطلق) آهي، سته ستيم (حقيقة الحقائق) آهي. جيوتشم جيوتش (نور الانوار) آهي. ان کان علاوه جيڪو ڪجھ آهي، مٿ ڪلپنا (موجود في مرتبة الوهم) آهي اهو مخفي (ڳجهو) به آهي آشڪار (ظاهر) به آهي. باطن به آهي ۽ ظاهر به آهي.[3] اها ذات پاڪ زمان ۽ مڪان، علة و معلول (سبب و مسبب) جي سلسلي کان بالاتر آهي. اهو اوي يڪت

1_ فعال لما يريد_ (اهو ڪرڻ وارو آهي، جيڪو چاهي). (85 _ 16)
2_ شيخ اڪبر رحه به اهو ئي چون ٿا. 12
3_ هو الاول والاخر والظاهر و الباطن وهو بكل شيءٍ عليم. (57_ 3)

(لڪل) بہ آهي ۽ وڏي يڪت (ظاهر) بہ آهي. اهو سرو وياپي (محيط ڪل) بہ آهي ۽ ڪائنات جي هر ذري ۾ انتريامي (جاري ۽ ساري) بہ آهي. ڪوبہ انسان ان جي انتها يا حقيقت کي نٿو پهچي سگهي[1] تنهنڪري "ڪين اپنشد" ۾ ذڪر ڪيل آهي تہ "نہ ان کي اکين سان ڏسي سگهون ٿا نہ لفظن جي ذريعي بيان ڪري سگهون ٿا نہ ان جي ذات جو تصور يا تعقل (سوچڻ- غور ڪرڻ) ڪري سگهون ٿا.[2]

6- هيءَ ڪائنات سراپا مٿ (نمود) آهي بلڪ نمود بي بود آهي ۽ حق تعاليٰ سراسر ستہ (وجود) آهي

7- عرفان ذاتِ حق (معرفتِ الاهي) ان جي فضل ۽ ڪرم تي منحصر آهي.

8- دنيا ۾ رهو مگر ان سان دل نہ لڳايو. ويراڳ (تبتل* يا انقطاع عن ما سوي الله) بهترين طرز حيات آهي.

9- دنيا جي نعمتن مان فائدو حاصل ڪرڻ جائز آهي مگر انهن کي حياتي جو مقصد بنائڻ ناجائز آهي، ڇاڪاڻ تہ جيڪو شخص فاني شين سان دل لڳائي ٿو اهو خود بہ فنا ٿي وڃي ٿو.

10- انسان جا حقيقي دشمن ٻاهر نہ آهن، بلڪ اندر آهن ۽ اهي هي آهن: (1) ڪام (شهوت) (2) ڪروڌ (غضب) يعني ڪاوڙ، (3) موه (حرص) (4) لوڀ (طمع) (5) اهنڪار (غرور يا وڏائي).

11- جيستائين انهن دشمنن (۽ نفس اماره انهن مڙني جو نالو آهي) کي مغلوب نہ ڪندؤ، معرفت (برهم گيان) حاصل نٿو ٿي سگهي.

12- جنهن کي برهم گيان حاصل ٿي وڃي ٿو، اهو خود برهمڻ ٿي وڃي ٿو يعني ان ۾ برهمڻ جون صفتون پيدا ٿي وڃن ٿيون.[3]

-1 توان در بلاغت به سبحان رسيد
نه در کنه بے چون و سبحان رسيد (سعدي رحہ)

-2 اے برتر از قياس و گمان و خيال و وهم،
از هرچه گفته ايم وشنيديم و خوانده ايم- (سعدي رحہ)

* تبتل يا انقطاع عن ماسوي الله جو مطلب آهي، "الله کان سواءِ ٻئي مخلوق کان ڪٽجي وڃڻ." (سنڌيڪار).

-3 تو جزوی و حق کل است، گر روزے چند،
انديشهء کل پيشه کنی، کل باشی- (جامي رحہ)

13_ جڏهن انسان، عارف ٿي وڃي ٿو ته ان ۾ هي چار صفتون پيدا ٿي وڃن ٿيون: (1) اطمينان (سڪون) (2) همت (3) طاعت (بندگي) (4) خدمت خلق[1] پوءِ هو ٻين کي فائدو رسائڻ جي لاءِ زنده رهي ٿو.

14_ عارف اهو آهي جيڪو هر شيءِ ۾ ان جو جلوو ڏسي ٿو.[2]

15_ ايشور (خدا) فقط انهيءَ کي درشن ڏئي ٿو جيڪي ان جي ديدار جي لاءِ بيتاب آهن، ۽ ان کي حاصل ڪرڻ جي لاءِ سراپا ٻولائو آهن.

16_ ان کي حاصل ڪرڻ جا شرط هيٺيان آهن:
(الف) دم (نفس تي ڪنٽرول). (ب) دان (ايثار). (ج) ديا (شفقت). (د) جپ (ذڪر). (ه) تپ (مجاهدو). (و) ڌيان (مراقبو).

17_ ايشور، انسان جي هردي (قلب_ دل) ۾ وشرام (استراحت) ڪري ٿو. اهو پنهنجي عاشقن جي دل ۾ سڪونت پذير آهي.

18_ جيڪو خدا کانسواءِ غير سان دل لڳائي ٿو، اهو ابدي محرومي ۾ ڦاسي وڃي ٿو. انسان جي سڀ کان وڏي بدبختي اها آهي ته هو سنسار (دنيا) سان دل لڳائي.

19_ مبارڪ اهو آهي، جيڪو حياتيءَ ۾ معرفت حاصل ڪري، جيڪو ائين نه ڪري سگهي ان کان وڌو بدنصيب ڪوبه ناهي.

20_ ياد رکو! خدا کانسواءِ حقيقي معنيٰ ۾ ڪائي هستي موجود ناهي. ”برهم ستيم جگم مٿيا“ _ خدا، حق آهي ۽ هيءَ ڪائنات هڪ ناپائيدار (ڪچو) ڏيکاءُ آهي.

21_ اهو فقط هڪ آهي، اڪيلو آهي، بيمثال آهي، نرالو آهي. ”ايڪم ستہ دويتو ناسي _ الله هڪ آهي، ٻيو موجود نه آهي. (لا اله الا الله).

22_ ٻيائي سڀني خرابين، غلط فهمين، جهالت ۽ ناداني جي پاڙ آهي.[3]

1_ طريقت بجز خدمت خلق نيست،
بہ تسبيح و سجاده و دلق نيست.
(سعدي رحہ)

2_ ع هرچہ بيني بدانکہ مظهرِ اوست.

3_ هست اين جملہ خرابي از دو هست.
(رومي رحہ)

23ـ برهمڻ ئي سچي ڪائنات جو اصل بنياد آهي.

24ـ معرفت باري فقط انڀو (مشاهدي) سان حاصل ٿي سگهي ٿي. اها برهم جڳناس (معرفت باري تعاليٰ)، ڌرم جڳناس (علم شريعت) کان مٿانهين آهي. اهو ضروري نہ آهي تہ جيڪو شريعت جو عالم آهي، سو عارف بہ هجي. علم ڪتابن مان حاصل ٿئي ٿو، معرفت عشق مان حاصل ٿئي ٿي.

25ـ عرفان حق (معرفت الاهي)، نہ ڪتابن مان حاصل ٿي سگهي ٿو، نہ عقل سان، نہ دليلن سان، نہ گفتگوءَ سان ۽ نہ مناظري سان. اها نعمت تہ فقط عشق سان حاصل ٿئي ٿي.

26ـ خدا، پنهنجي پاڻ کي فقط پنهنجي عاشقن تي ظاهر ڪري ٿو.

27ـ دلي سڪون فقط ان کي حاصل ٿي سگهي ٿو، جيڪو ايشور جو جلوو پنهنجي اندر ۾ ڏسي.[1]

28ـ حق تعاليٰ جي معرفت سان انسان غير فاني ٿي وڃي ٿو.[2]

29ـ عرفان(معرفت) نہ پستڪن (ڌرمي ڪتابن) مان حاصل ٿئي ٿو نہ ئي پنجن حواسن سان. اها نعمت تہ گرو (مرشد) جي چرنن ۾ ويهڻ سان حاصل ٿيندي آهي.[3]

30ـ آزادي گهرو ٿا؟ معرفت الاهي حاصل ڪريو.

31ـ ابدي ۽ سچي مسرت فقط غيرمحدود سان همڪنار ٿيڻ سان حاصل ٿي سگهي ٿي. ڪابہ محدود (فاني) شيءِ آتما (روح) کي شانتي (اطمينان) عطا نٿي ڪري سگهي.

32ـ فانيءَ سان دل لڳائڻ سڀ کان وڏي ناداني آهي.

33ـ حقيقي علم اهو آهي جنهن جي ذريعي خدا کي حاصل ڪري سگهو.[4]

34ـ گيان ۽ ڌيان جو مقصد اهو آهي تہ خدا سان وصل نصيب ٿي وڃي. يعني ان جو قرب حاصل ٿي وڃي. خدا جيئن تہ ستيہ (حق)، چتيہ (فهم يا عقل) ۽ انند (خير مطلق) آهي، ان ڪري

1ـ الا بذڪر الله تطمئن القلوب. (سورة: الرعد، آيت: 28)
(ڄاڻ هجيوَ تہ فقط الله جي ياد سان ئي دلين کي سڪون حاصل ٿي سگهي ٿو.)

2ـ ع خودي چون پخته گردد، لازوال است. (اقبال).

3ـ ع صحبتِ مردانِ حر، آدم گراست. (اقبال).

4ـ علم نبود جز بعلمِ عاشقي. (رومي).

قدرتي ڳالھ آھي تہ جيڪو ان سان ملاقاتي ٿـئي ان ۾ بہ اھي ئي صفتون پيدا ٿـي وڃن.

35_ جھڙي طرح باھ مان اُلانبا نڪرندا آھن اھڙيَ طرح ايشور مان روحن جو صادر ٿـيڻ ٿـيندو آھي ۽ آخرڪار اھي روح ان ڏانھن موٽـي ويندا آھن. (مندڪ اپنشد 2_1_1)

36_ خدا سان ملڻ جا آرزومند آھيو تہ خدا جي عاشقن جي صحبت اختيار ڪريو. ان سان ملڻ جو ٻيو طريقو نہ آھي.[1]

37_ خدا جو گيان فقط وجدان (جاڻڻ ۽ دريافت ڪرڻ جي قوت) سان حاصل ٿـي سگھي ٿـو. حواس ۽ عقل ٻـئي حقيقت تي پھچڻ کان قاصر آھن.[2]

38_ حياتي جو مقصد، ديدار آھي.[3] جنھن کي ديدار حاصل نہ ٿـي سگھيو ان جو جيون اڪارت (بي فائدي) ويو.

39_ الحق يا المطلق کي فقط ان طرح بيان ڪري سگھجي ٿـو تہ اھو ھي بہ نہ آھي، ھي بہ نہ آھي (نااِيتي نااِيتي)_ پوءِ اھو ڇا آھي؟ ان جو بيان لفظن جي ذريعي ناممڪن آھي. جھڙي طرح ڪمند جي مٺاڻ جي حقيقت ۽ ڪيفيت کي لفظن ۾ ٺـا سمجھائي سگھون ان کي کائي ڏسو، اھڙي طرح خدا جي حقيقت ۽ ڪيفيت کي لفظن سان واضح ٺـا ڪري سگھون. خدا سان ملي ڏسو. معرفت الاھي جي حقيقت قيل و قال کان بالاتر آھي.[4]

40_ برھمڻ (الحق ۽ المطلق) ھڪ زنده حقيقت آھي. اھو پنھنجي شان لاڳو ڪرڻ ۾ نرگن (صفتن کان خالي) آھي، مگر جڏھن اھو خالق جي مرتبي ۾ نزول ڪري ٿـو تہ سوگن (صفتن جو صاحب) سڏجي

1_ "خدا يابي موقوف است بر فقيريابي." (دارا شڪوه جو قول).

2_ ويھين صديءَ جو سڀ کان وڏو فلسفي بريدلي بہ اھو ئي چوي ٿـو تہ، "انساني فڪر حقيقت کي نٿو ڄاڻي سگھي."

3_ آدمی دید است باقی پوست است،
دید آں باشد که دید دوست است. (رومي رحہ).

—

بر مقام خود رسیدن زندگی است،
ذات را بے پرده دیدن زندگی است. (مريد هندي)

4_ بھیکا! بات اگم دی، کھن سنن وچ نائیں،
جو جانیں وه نا کھیں، کھیں سو جانیں نائیں۔

ٿو.[1] برهمڻ (واجب الوجود) ۽ ايشور (خالق) هڪ ئي ذات حق جا ٻه مختلف شانَ آهن. يعني جڏهن مطلق پنهنجي فعليت جو اظهار ڪري ٿو ته ان کي ايشور چئون ٿا.

41- برهمڻ ته واجب الوجود آهي. هي سنسار ممڪن الوجود آهي. ممڪن ڇا آهي؟ اها هستي جنهن ۾ برهمڻ جا تصور بالفعل ظاهر هجن.[2]

42- ڪائنات کي مستقل بالذات يا حقيقي سمجهڻ ئي سڀ کان وڏي ناداني ۽ سڀ کان وڏو دوکو آهي. هيءَ ڪائنات خدا کان اهڙي طرح جاري ٿي آهي جهڙي طرح ڪرڻا سج مان جاري ٿين ٿا.

43- خدا هر شيءِ ۾ لڪل آهي ۽ هر شيءِ ۾ ان جو جلوو آهي ۽ هر شيءِ مان ظاهر ٿي رهيو آهي.[3]

44- اطمينان قلب ٽن شين سان حاصل ٿئي ٿو. سهڻا عمل، عشق ۽ مراقبو.

45- ڌرم (مذهب) جو روح ڇا آهي؟ ان ڳالهه جو انڪشاف ته ايشور منهنجي اندر جلوه گر آهي.

46- حياتي جو مقصد، برهمڻ کي حاصل ڪرڻ آهي يعني ان سان ذاتي اتصال (قربت) پيدا ڪرڻ. انهيءَ اتصال (قربت) جي ڪيفيت کي لفظن جي ذريعي بيان نٿا ڪري سگهون. واصل ٿي ڪري ڏسو سڀ ڪجهه معلوم ٿي ويندو.[4]

47- ذات ملق (برهمڻ) جڏهن تخليق جو ارادو ڪيو ته مرتبئہ (1) بطون*

1- احديت جو مرتبو و احديت جو مرتبو.

2- شيخ اڪبر رحہ انهن تصورن کي صور علميہ يا اعيان ثابتہ (علمي صورتون يا ثابت وجود) سان تعبير فرمايو آهي. پراقلوس (Proclus) چوي ٿو ته مادو اهو آهي جيڪو روح ۾ تبديل ٿي وڃڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي. اسان جي زماني ۾ علامہ اقبال مرحوم انهيءَ ڳالهه کي هن طرح بيان ڪيو آهي:- "مادو ٻہ روح جي معمولي شڪل آهي، جيڪو زمان ۽ مڪان جي پابندي سان تصديق ڪري رهيو آهي."

3- معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا،
از ماہ تا بماهی سب ہے ظہور تیرا۔ (نياز رحہ)

4- اتصالِ بی تکیف بی قیاس،
ہست رب الناس را با جانِ ناس۔ (رومي رحہ)

* بطون: پيٽ. (سنڌيڪار).

(اوي يڪٽ) ۾ نزول ڪيو. ان ڪانپوءِ (2) مهان آتما (روح) ۾، ان ڪانپوءِ (3) بـوجھ (عقل) ۾، ان ڪانپوءِ (4) من (دماغ)، ان ڪانپوءِ (5) ارٿ (ظاهري حواسن) ۾، ان ڪان پوءِ (6) پنجن حواسن* ۾[1]

48_ مرتبئہ تنزيه ۾ ذات باريءَ ناقابل فهم و افهام آهي. هائو مرتبئہ تشبيھ ۾ نالن ۽ صفتن کي ان سان منسوب ڪري سگھون ٿا. ذات حق، جامع تشبيھ ۽ تنزيه آهي.[2]

49_ علم جا ٻہ قسم آهن:

(الف) علم استدلالي جيڪو دنياوي معاملن ۾ مفيد آهي. اهو علم بقول شيخ هجويري رحہ ۽ امام غزالي رحہ، ڪتابن ۽ منطقي مباحثي مان حاصل ٿئي ٿو، مگر ان سان روح جي اصلاح نٿي ٿي سگھي.

(ب) علم روحاني يا علم الاهي جنهن جي طفيل حق واضح ٿي سگھي ٿو. اهو ئي حقيقي علم آهي ۽ اهو علم رب تعاليٰ جي فضل تي منحصر آهي. اهو الله پاڪ جي عطا** آهي، جيڪا عاشقن کي حاصل ٿئي ٿي ۽ ان جي حصول جو طريقو تزڪيئہ نفس (نفس جي پاڪائي) آهي. ان ڪانپوءِ مراقبو ڪيو ويندو آهي. آخرڪار مڪاشفہ (ڪشف ڪرامتون) نصيب ٿئي ٿو.[3]

50_ اپنشدن ۾ بنيادي طور تي توحيد جي عقيدي (وحدة الوجود) جي

* ڏسڻ، ٻڌڻ، سهنگڻ، چکڻ ۽ ڇهڻ جا حواس. (سنڌيڪار).

1_ مسلمان صوفين وٽ ٻہ مراتب ستہ (ڇهن مرتبن) جي وضاحت ملي ٿي: احديت جو مرتبو، واحديت جو مرتبو، وحدة بطون جو مرتبو، عالمِ امر يا عالمِ ارواح، عالمِ مثال ۽ عالمِ اجسام (ظهور).

2_ شيخ اڪبر رحہ بہ اهو ئي فرمائين ٿا.

** يعني روحاني علم الله پاڪ جي عطا ۽ بخشش آهي. (سنڌيڪار).

3_ علم نبود جز بعلمِ عاشقی،
مابقیٰ تلبیس- ابلیس- شقی- (رومي رح)

سعدی بشوئے نقش- دوئی را ز لوحِ دل،
علمیکه رهِ حق نه نماید جهالت است- (سعدي رح)

آئنه دل چوں شود صافی و پاک،
نقش یا بینی بروں از باد و خاک- (رومي رح)

تشريح ڪئي ويئي آهي، يعني لاموجود الا الله جنهن جو مطلب هي آهي ته حقيقي معنيٰ ۾ الله (ايشور) کانسواءِ ڪائي شيءِ موجود نه آهي. هيءَ ڪائنات ان جو خيال آهي ۽ انهيءَ قادرِ مطلق خدا پنهنجي قدرت ڪامله سان پنهنجي خيال کي خارج (ظاهر) ۾ صورت ڏني آهي. يعني هيءَ ڪائنات ان جي قدرت جو ڪرشمو آهي.

51ـ ڪائنات جو وجود نه ته خدا جي وجود جيان حقيقي آهي ۽ نه عنقا (فرضي پکي) يا پرين جي وجود وانگر غير حقيقي، بلڪ ان کي وجود حسي (ظاهري وجود) حاصل ٿي ويو آهي، جو ڏسجي ته موجود آهي، غور ڪريو ته ان جو ڪوئي وجود نه آهي. جهڙي طرح چؤگرد ڦرندڙ شعلي (الانبي) جي گردش سان جيڪو دائرو پيدا ٿي ويندو ان جو وجود محسوس ۽ موجود ته آهي، مگر حقيقت ۾ ان جي ڪائي اصليت يا حقيقت نه آهي.[1]

52ـ ”حق تعاليٰ متحرڪ به آهي، غير متحرڪ به آهي.[2] اهو هلي به ٿو، ساڪن (بيٺل) به آهي. پري به آهي، قريب به آهي.[3] اهو اندر به آهي. ٻاهر به آهي.[4] (ايش اپنشد منتر نمبر: 5)

53ـ هي سموري ڪائنات برهمڻ (حق تعاليٰ) ذريعي صادر (ظاهر) ٿي آهي. سموريون مشهور شيون برهمڻ سان ئي معمور آهن ۽ غير

1ـ حضرت مجدد الف ثاني رح چون ٿا ته اهو صنع ايزديءَ جو ڪرشمو آهي، جو هيءَ ڪائنات جيڪا ناپيد آهي، اسان کي موجود نظر اچي ٿي. اهڙي طرح هن ان ڳالهه جي وضاحت ڪئي آهي حق تعاليٰ هن ڪائنات کي مرتبهء وهم ۾ خلق ڪيو آهي يعني ان کي نمود ته حاصل آهي، مگر وجود حاصل نه آهي. 12 (مڪتوب نمبر44 دفتر دوم)

2ـ مطلب هي آهي ته اهو پنهنجي ذات جي لحاظ کان غير متحرڪ آهي ۽ غير متغير آهي ليڪن صفتن جي اعتبار کان هر گهڙيءَ فعليت ۾ مشغول آهي يعني قرآن پاڪ جي آيت جي روشنيءَ ۾ ”کل يوم هو في شان“ جو تصديق ڪندڙ آهي ۽ پنهنجي ذات جي لحاظ کان ”الآن کما کان“ جو ثبوت آهي.

3ـ يعني الله وراء الوراء به آهي ۽ ”نحن اقرب اليہ من حبل الوريد“ جي صداقت جو ثبوت به آهي.

4ـ يعني ”هو الظاهر و الباطن“ آهي.

مشهور شيون پڻ ان سان ئي آهن. پر پنهنجي ذات جي حوالي سان هُو جهڙو هو تهڙو ئي آهي. (سوتياس وتر اپنشد 4_2 کان 4)

نوٽ: ان مان ثابت ٿيو ته اپنشدن ۾ حلول (Pantheism) جي تعليم هرگز نه ڏني ويئي آهي جيئن جو اڪثر مغربي ڏاهن يا مستشرقين ۽ انهن جي شاگردن کي ان ۾ سخت غلط فهمي لاڳو ٿي ويئي آهي.

54_ انهيءَ سموري ظهور ۾ جاري ٿيڻ ۾ مظهرن جي ڪثرت جي باوجود برهمڻ (حق سبحانه) پنهنجي ذات ۾ جنسي لحاظ کان قائم آهي يعنيٰ حق ۽ خلق ۾ عينيت مطلق (وجود عام) ثابت نه آهي، جيئن عام طور تي سمجهيو ويندو آهي بلڪ اٽجاٽائي به دزست آهي. ڪوبه ويدانتي، حلول (Pantheism) جو قائل نه آهي. اهڙي طرح شيخ اڪبر رحه ۽ ان جا پيروي ڪندڙ به حلول جا قائل نه آهن.

اپنشدن جي تعليم جو جيڪو خلاصو اسان بيان ڪيو آهي، ان جو غور سان مطالعو ڪرڻ کان پوءِ هر شخص ان نتيجي پهچندو ته:

(1) پهرين صدي عيسوي کان وٺي اڄ تائين سمورن صوفياءِ ڪرام جي بنيادي خيالن ۾ هڪجهڙائي ڏٺي وڃي ٿي.

(2) اپنشدن جو روح، وحدة الوجود جو عقيدو آهي ۽ مختلف زمانن ۾ دنيا جا مختلف صوفياءِ ڪرام، ڏاها ۽ شاعر ان جا قائل رهيا آهن. مگر ان ڳالھ جي وضاحت نهايت ضروري آهي ته انهيءَ هڪجهڙائي سان، جيڪا مختلف قومن ۽ مختلف زمانن جي صوفين ۾ ڏٺي وڃي ٿي، اهو نتيجو ڪڍڻ صحيح نه آهي، بلڪ حقيقت جي خلاف آهي، ته بعد جي زمانن وارن صوفين اپنشدن جي تقليد ڪئي آهي. ڇاڪاڻ ته فلوطين اپنشدن جو ڪڏهن به مطالعو نه ڪيو ۽ شنڪر اچاريه فلوطين جون تصنيفون نه پڙهيون ۽ شيخ اڪبر رحه شنڪر اچاريه جي شرح مان ڪائي واقفيت حاصل نه ڪئي. حقيقت اها آهي ته اهي سڀ ڏاها آزادانه سوچ ۽ تدبر سان هڪ ئي نتيجي تي پهتا ته لا موجود الا الله. ان ڪري فلوطين، شنڪر اچاريه ۽ شيخ اڪبر رحه جي تشريحن ۾ فرق نظر اچي ٿو. نتيجو هڪجهڙو آهي مگر سوچ جو رستو (Approach) الڳ آهي.

راقم الحروف جو عقيدو اهو آهي ته، جيڪڏهن ڪوئي خدا پرست انهن منطقي اعتراض کان بچڻ چاهي ٿو، جيڪي مسئلا نئين شيءِ سان پراڻي جي تعلق جي سلسلي ۾ ظاهر ٿين ٿا ته ان جي لاءِ وحدة الوجود کي تسليم ڪرڻ کانسواءِ ٻي ڪابه صورت نه آهي.

فصل ٻيو

شري شنڪر اچاريہ جو ويدانت جو فلسفو

تمهيد:

واضح هجي تہ اپنشدن ۾ رشين (عارفن) نہ تہ ڪوئي فلسفياڻو نظام پيش ڪيو آهي، نہ ڪنهن رشيءَ پنهنجو فلسفو ترتيب ڏنو آهي بلڪ پنهنجون قلبي وارداتون ۽ روحاني مشاهدا هوبهو قلمبند ڪيا آهن. انهن معرفت جي خزانن ۾ جيڪا صداقت مشترڪ آهي، سا اها آهي تہ:

1. برهمڻ (خدا) هڪ آهي ۽ هر اعتبار کان هڪ آهي، نہ ڪوئي ان جو مدمقابل آهي، نہ شريڪ آهي، نہ ان جو مثال آهي، نہ ان جي برابر آهي.
2. فقط اهو ئي هڪ اڪيلو برهمڻ، واجب الوجود آهي ۽ هيءَ ڪائنات ممڪن الوجود آهي، يعني ان جو وجود ائين نہ آهي بلڪ اها خدا جي ارادي ۽ ان جي مرضيءَ سان ظهور ۾ آئي آهي ۽ ان جي سهاري سان قائم آهي ۽ هر گهڙيءَ پنهنجي قيام جي لاءِ ان جي محتاج آهي.

مگر خدا ۽ ڪائنات جي وڌيڪ وضاحت جي سلسلي ۾ رشين مختلف نظريا پيش ڪيا آهن، جن جي بنياد تي اپنشدن ۽ خاص طور تي "برهم سوتر" جي شارحن ۾ چار گروه ٿي ويا آهن:

1. "همہ از اوست" جي عقيدي جا قائل.
2. "همہ با اوست" جي عقيدي جا قائل.
3. "همہ اوست" جا قائل (ممڪنات جو وجود ظلي (پاڇو) آهي)
4. "همہ اوست" جا قائل (ممڪنات جو وجود وهمي (خيالي) آهي)

مناسب معلوم ٿئي ٿو تہ هيٺ انهن نظرين جي مختصر تشريح بيان ڪئي وڃي:

1- همہ از اوست جي نظريہ ۾ موجودات (مخلوقات) اعراض* نہ آهن بلڪ موجود بالعرض آهن يعني بذات خود قائم آهن، بخلاف اعراض جو اهي بذات خود قائم ٿي نہ سگهن، بلڪ پنهنجي قيام جي لاءِ هر گهڙيءَ جوهر جا محتاج هوندا آهن.
موجودات ۾ وجود حقيقتاً موجود رهي ٿو، يعني خدا پاڪ جيان اهي بہ موجود آهن مگر انهن جو وجود ائين نہ آهي، بلڪ خدا واجب الوجود جو عطا ڪيل آهي.
سمورا موجودات (مخلوقات) حق تعاليٰ کان منفصل (الڳ ڪيل) آهن.
اهو مسلڪ آهي شري مڌوا چاريہ جو ۽ مسلمانن ۾ متڪلمين** جو.
2- همہ با اوست جي نظريي ۾ ممڪنات (مخلوقات) حق تعاليٰ سان گڏ قائم آهن، بذات خود قائم نہ آهن. يعني ممڪنات اعراض آهن ۽ حق تعاليٰ انهن جي لاءِ جوهر جي مرتبي جيان آهي. جيئن سطح نہ هجي تہ مثلث يا مربع جو وجود ئي درست ٿي نٿو سگهي.
اهو مسلڪ آهي ياشڪر ۽ ولپ جو.
3- همہ اوست جي نظريہ (شهودي) ۾ فقط حق تعاليٰ ئي حقيقي معنيٰ ۾ موجود آهي. ممڪنات جو وجود حقيقي نہ آهي بلڪ ظلي (پاڇو) آهي هر شيءِ مظهر حق آهي ۽ حق تعاليٰ مريءَ في الڪل آهي يعني هر شيءِ مان اهو ئي ظاهر ٿي رهيو آهي، هر شيءِ ۾ ان جو جلوو آهي.
اهو مسلڪ آهي رام نوج اچاريہ جو ۽ مسلمانن ۾ حضرت شيخ احمد فاروقي سرهندي نقشبندي المعروف بہ "مجدد الف ثاني رحہ" جو.
4- نظريہ همہ اوست (وجودي) ۾ صرف حق تعاليٰ ئي حقيقي معنيٰ ۾ موجود آهي. ممڪنات جو وجود وهمي (خيالي) آهي، دائري وانگر جيڪو چوگرد ڦرندڙ الانبي جي تکيءَ ڦيري سان پيدا ٿيندو آهي. نظر تہ ايندو آهي مگر دراصل موجود نہ آهي، حقيقت ۾ فقط شعلو (الانبو) موجود آهي.
اهو مسلڪ آهي شري شنڪر اچاريہ جو ۽ مسلمانن ۾ عارفن جي امام جناب حضرت محي الدين ابن عربي المعروف بہ شيخ اڪبر رحہ جو.
ايندڙ صفحن ۾ اسين شري شنڪر اچاريہ جي فڪرجو خلاصو پڙهندڙن جي اڳيان پيش ڪريون ٿا:

1- جنهن کي پنهنجو وجود فاني نہ هجي. (سنڌيڪار).
2- اهي ماڻهو جيڪي مذهبي معاملا عقلي دليلن سان ثابت ڪندا آهن. (سنڌيڪار).

تعارف:

شري شنڪر اچاريه جو شمار دنيا جي عظيم ڏاهن ۾ آهي. هن فقط 32 سالن جي عمر ماڻي، مگر حياتيءَ جي انهيءَ مختصر عرصي ۾ هن ڏهن ''اپنشدن''، ''برهم سوتر'' ۽ شريمد ''ڀڳوت گيتا'' جون جيڪي شرحون لکيون انهن جي ڪري سندس نالو قيامت تائين زنده رهندو ۽ توحيد جا متوالا ان جي تصنيفن مان مستفيد ٿيندا رهندا.

جن ڏاهن اپنشدن جي شرح لکي آهي انهن ۾ شنڪر کانسواءِ هيٺيان ڏاها قابل ذڪر آهن:-

ڀاشڪر، يادو پرڪاش، رامانج، مڌو اچاريه، شري ڪنٺ، نمبارڪ، شري پتي، ولڀ، وجنان ڀڪشو ۽ بلديو.

مگر انهن مان فقط چئن ڏاهن جا فڪري مڪتب مقبول ٿيا:-

(1) شنڪر، (2) رامانج، (3) مڌو ۽ (4) ولڀ- ۽ انهن چئن مان عام قبوليت جي سند فقط شنڪر کي حاصل ٿي.

انهيءَ عام قبوليت کان علاوه، مغرب جا ڪجهه ڏاها به انهن جي فڪر کان مستفيد بلڪ متاثر ٿيا. مثلاً: اسپنوزا، لائبنز، فختي (Fichte)، هيگل، شوپن هاور، بازنڪوئٽ ۽ بريڊلي. شنڪر ۽ فختي جي بنيادي فڪرن ۾ ايتري قدر مماثلت آهي جو پروفيسر ريو ڊالف اوٽو پنهنجي تصيف ''مشرقي ۽ مغربي تصوف'' ۾ لکيو آهي ته: ''جيڪڏهن ڪوئي شخص فختي جي فڪرن جو غور سان مطالعو ڪندو ته ان کي اهو محسوس ٿيندو ته هن جرمن مفڪر جي قالب ۾ شنڪر جو روح ڀيهر اچي ويو آهي.''

نائين صدي عيسويءَ کان وٺي هن وقت تائين هندستان ۾ جيترا ويدانتي گذريا آهن، انهن جي اڪثريت شنڪر جي پيروڪار نظر اچي ٿي ۽ اسان جي دور ۾ ڊاڪٽر راڌا ڪرشنن انهيءَ جو وڏو داعي آهي.

شنڪر جو فلسفو ''ادويت ويدانت'' سڏجي ٿو. يعني ويدانيت جي اها تعبير جنهن ۾ دوئي ڀيائي) جو شڪ به نه آهي. شنڪر پنهنجو فلسفو، ويدانت تي مبني ڪيو آهي، ان ڪري اڳ ۾ اسين ويدانت جا بنيادي اصول بيان ڪريون ٿا:-

1- صرف هڪ اعليٰ حقيقت، جنهن جو نالو برهمڻ آهي ۽ جنهن کان هيءَ ڪائنات نافذ ٿي آهي، اهو ئي حقيقتاً، واجب الوجود آهي ۽ صرف اهائي هستي ''ستيه'' (الحق) آهي. اهو غير مخلوق، غيرمولود ۽

غير معلول آهي، ازلي آهي ابدي آهي، محيط ڪل آهي. ڪا ئي شيءِ اهڙي نه آهي جنهن جو بنياد برهمڻ نه هجي. برهمڻ کان الڳ ٿي هر شيءِ معدوم (ناپيد) جو مثال ٿي وڃي ٿي. ڪائي شيءِ مستقل بالذات نه آهي. هر شيءِ جي حقيقت، اصليت ۽ واقعيت اضافي ۽ عارضي آهي.

2. برهمڻ کانسواءِ جيڪو ڪجھ آهي اهو اَست* آهي. غير حق آهي. هر شيءِ موجود هئڻ کان اڳ ۾ معدوم (ناپيد) هئي ۽ ڪجھ عرصي کان پوءِ فنا ٿي ويندي ان ڪري جيڪا شيءِ بين العدمين (نه هجڻ واري شيءِ) هجي ان جي هستي، فقط اضافي ۽ اعتباري آهي. ان ڪري ڪائنات کي سنسار چون ٿا جنهن جي لغوي معنيٰ آهي حرڪت ۽ تبديلي. يعنيٰ هيءَ ڪائنات هر گهڙيءَ متغير (بدلجندڙ) آهي ان ڪري ان ۾ جيڪو ڪجھ آهي ان کي نه ثبات (جٽاءَ) آهي نه قرار آهي نه دوام (هميشگي) آهي.

3. برهمڻ، ست (حق) آهي، چت (عقل ياشعور) آهي، ۽ انند (سعادت) آهي.[1]

4. برهمڻ محيط ڪل آهي ۽ هر شيءِ جو اصل ۽ بنياد اهوئي آهي. هر شيءِ ان جي سهاري سان قائم آهي. (يعني اهو القيوم آهي).

5. برهمڻ هن ڪائنات ۾ جاري ۽ ساري به آهي ۽ هن ڪائنات کان جدا به آهي.

6. برهمڻ غير محدود آهي ۽ ازلي ۽ ابدي آهي.

7. برهمڻ جيتوڻيڪ واحد آهي مگر هن پنهنجي آزاد مرضيءَ سان پنهنجي پاڻ کي ڪائنات جي ڪثرت ۾ ظاهر ڪيو آهي.

8. انسان کي اختيار حاصل آهي ته اهو پنهنجي پاڻ کي سڪيو بڻائي يا ڏکيو. اهو پنهنجي تقدير جو خود ٺاهيندڙ آهي.

9. برهمڻ، بديءَ جو خالق نه آهي. جڏهن انسان پنهنجي وجود جي اعليٰ قانونن کان ڦري وڃي ٿو ته گناهه يا بديءَ جو ظهور ٿئي ٿو.

10. جيستائين عرفان (معرفت) حاصل نه ٿئي، يعني جيستائين اها حقيقت انسان تي ظاهر نه ٿئي ته مان جنهن کي ٻاهر تلاش ڪري رهيو

* است: غير حَق (سنڌيڪار).

1. هي لفظي ترجمو آهي. مطلب اهو آهي ته برهمڻ واجب الوجود آهي، عليم ۽ خبير ۽ غني يا صمد آهي.

هوس، اهو منهنجي اندر لڪل آهي يا خودي جيڪا وجود جي لحاظ سان قيد آهي اها عين مطلق خودي آهي، ان وقت تائين ان کي اهو حق حاصل نه آهي ته اهو هن ڪائنات کي نظر جو دوکو (Illusory) قرار ڏيئي ڪري، سمورن عملن کان بينياز ٿي وڃي. جيستائين دوئي (ٻيائي) جو احساس باقي آهي، سنسار (ڪائنات) جو خارجي وجود تسليم ڪرڻ لازمي آهي. سماجي قانون، اخلاق، معاشرتي رسمن ۽ ڌرم جي ضابطن جي پابندي به ضروري آهي.[1]

مگر تعين جي لحاظ کان ان ۾ ۽ مون ۾ غيريت آهي. ۽ انهيءَ غيريت جي بنياد تي من و تو يا خدا ۽ خودي ۾ امتياز پيدا ٿئي ٿو جنهن کي هن خودي مطلق ۽ خودي مقيد سان ظاهر ڪيو آهي. خودي مقيد ڇا آهي؟ اهائي خودي مطلق آهي جيڪا متعين ٿي ڪري مقيد ٿي ويئي آهي. ڪائنات ۾ هر شيءِ متعين آهي ان ڪري هر شيءِ غيرخدا آهي. خلاصو ڪلام اهو ته شنڪر اچاريه، شيخ اڪبر رحه، مرشد رومي رحه ۽ ان جو مريد اقبال اهي سڀئي صاحب عينيت سان گڏوگڏ غيريت جا به قائل آهن. تنهنڪري اسرار خودي جي اغاز ۾ هن عينيت ۽ غيريت ٻنهي جي اثبات ڪئي آهي:

پيکر هستی ز آثار خودی است
هر چه می بینی ز اسرار خودی است

1- اقبال هيٺين شعرن ۾ فرمايو آهي ته انسان جي حياتيءَ جو مقصد اهو آهي ته اهو هن حقيقت يا صداقت جو پنهنجي سر مشاهدو ڪري ته وجود جي لحاظ کان ان ۾ ۽ مون ۾ ڪوئي فرق (ڀيد) نه آهي:

جنهیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میری ظلمت خانہء دل کی مکینوں میں-

اگر خواهی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیآموز

اگر زیری ز خود گیری ز برشو
خدا خواهی بخود نزدیک ترشو

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی
که او پیداست تو زیر نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نه بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

صد جهان پوشيده اندر ذاتِ او
غيرِ او پيداست از اثبات او
در جهان تخم خصومت کاشته است
خويشتن راغير خود پنداشته است
سازد از خود پيکرِ اغيار را
تا فزايد لذتِ پيکار را

ساقي نامہ (بال جبريل) ۾ انهيءَ حقيقت کي هن طرح واضح ڪيو اٿس:

يه وحدت هے کثرت ميں هر دم اسير
مگر هر کهيں بے چگوں بے نظير
يه عالم يه بت خانهء شش جهات
اسی نے تراشا هے يه سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نهيں
که تو ميں نهيں اور ميں تو نهيں
من و تو سے هے انجمن آفريں
مگر عينِ محفل ميں خلوت نشيں
چمک اس کی بجلی ميں تارے ميں هے
يه چاندی ميں سونے ميں پارے ميں هے

پيو بحث:

اهي تہ ٿيا ويدانت جا اهي بنيادي اصول جيڪي اپنشدن جي سمورن شارحن جي نزديڪ مڃيل آهن. هاڻي اسين هيٺ اهو واضح ڪنداسين تہ شري شنڪر جي راءِ ۾ اپنشدن جي تعليم ڇا آهي:

1- جيڪو ڪجهہ بہ آهي حقيقت ۾ هڪ ئي آهي، ڇاڪاڻ تہ دراصل هڪ ئي هستي موجود آهي جنهن کي برهمڻ يا پرم آتما چون ٿا.

2- اهو وجود، ڪامل يڪسانيت جو حامل آهي. ان ۾ ڪوبہ امتياز يا اختلاف نہ آهي. يعني وجود بحت يا وجود خالص آهي جنهن کي ٻين لفظن ۾ شعور يا ادراڪ يا فڪر خالص بہ چئي سگهون ٿا.

3- ادراڪ يا عقل يا فڪر، برهمڻ جي صفت نہ آهي بلڪ ان جو جوهر حقيقت آهي. يعني برهمڻ ڇا آهي؟ ادراڪ مطلق آهي. برهمڻ صاحب ادراڪ نہ آهي. بلڪ خود ادراڪ آهي، خود فڪر آهي.

4- برهمڻ ذات ۽ صفات جو مرڪب نہ آهي، ان ۾ ترڪيب ڪيئن راهہ وٺي سگهي ٿي؟ اهو بسيط آهي يعنيٰ اجزاءَ (حصن) کان پاڪ آهي.

5ـ مگر جيڪڏهن هڪ ڪامل بسيط (غير مرڪب) ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن شيءِ جو وجود نه آهي ته هيءَ دنيا ڪٿان ۽ ڪيئن موجود ٿي ويئي جو اسان کي پنهنجي چئني پاسن کان نظر اچي ٿي ۽ جنهن ۾ اسين سڀ رهون ٿا؟

6ـ ان جو جواب هي آهي ته اهو برهمڻ جي قدرت جو هڪ ڪرشمو آهي جيڪو انساني عقل جي دسترس کان ٻاهر آهي. انهيءَ قدرت جو اصطلاحي نالو "مايا"[1] آهي.[2]

7ـ اها مايا نه ته ست (وجود) آهي، ڇاڪاڻ ته وجود ته فقط برهمڻ جي لاءِ ثابت آهي ۽ نه است[3] (عدم) آهي، ڇاڪاڻ ته مظاهر (ڪائنات) جو سبب آهي. دراصل اها مايا، مبداءِ توهم (وهم جي شروعات) (Illusion) آهي.

8ـ ان ڪري ڪائنات جو وجود نه ته پرم ارٿڪ (حقيقي يا وجود خارجي) آهي نه پرتي ڀاشڪ (وجود ذهني جنهن جو ثبوت خارج (ظاهر) ۾ موجود نه هجي) آهي بلڪه وِيا وهارڪ (وجود حسي[4] يا وجود وهمي[5]) آهي يعني ظاهر ۾ مشهود (موجود يا حاضر) مگر باطن ۾ معدوم (ناپيد) آهي.

9ـ مايا جي ذريعي سان برهمڻ هن ڪائنات کي جا حقيقت ۾ معدوم (ناپيد) آهي، اسان کي موجود ڪري ڏيکاريو آهي.

10ـ جڏهن اسين برهمڻ جي تخليق جي شان جو اعتبار ڪريون ٿا ته انهيءَ برهمڻ کي ايشور (خالق) چئون ٿا.

1ـ مايا لفظ جون ڪيترين ئي معنائون آهن. جهڙوڪ: خدا جي قدرت، ايشور جي شڪتي ۽ قدرت جو ظهور وغيره. (سنڌيڪار).

2ـ اسان جي زماني ۾ بريڊليءَ به اهو ئي چيو آهي ته المطلق مان مظهرن جو جاري ٿيڻ هڪ ناقابل تشريح طريقي سان ٿئي ٿو. ڳالهه به اها ئي آهي ته فلسفي جي آخري يا انتهائي سوالن جو جواب ڪنهن وٽ نه آهي، ڪوبه فلسفي اڄ تائين اهو نه ٻڌائي سگهيو آهي ته خدا هيءَ ڪائنات ڪڏهن پيدا ڪئي؟ ڪيئن پيدا ڪئي؟ ڇا لاءِ پيدا ڪئي؟ اڪبر الهه آباديءَ ڪهڙو نه سٺو چيو آهي ته:

انکشافِ رازِ هستی عقل کی حد مین نهین
فلسفی یاد کیا کری اور سارا عالم کیا کری

3ـ است: غير حق. نه هجڻ (سنڌيڪار).

4ـ ظاهري. 5ـ خيالي. (سنڌيڪار).

11- هيءَ ڪائنات نہ تہ موجود آهي نہ معدوم (ناپيد) آهي بلڪ مٿ (موهوم)[1] آهي. تنهنڪري شنڪر چوي ٿو، "برهم ستيم جگم مٿيا" برهمڻ موجود آهي ۽ هيءَ ڪائنات موهوم (خيالي) آهي.

12- مٿ جو مطلب اهو آهي تہ هيءَ ڪائنات قائم بالذات نہ آهي، بلڪ برهمڻ جي سهاري سان قائم آهي. جهڙي طرح باھ جو دائرو اسان کي ان ڪري مشهود (موجود) نہ هوندو آهي جو اهو قائم بذات خود آهي، بلڪ ان جو وجود ڦرندڙ الانبي کي گردش ڏيڻ واري تي بدل آهي. جيڪڏهن اهو هٿ جي گردش کي هڪ گهڙيءَ جي لاءِ بہ روڪي ڇڏي تہ دائرو بہ ان سان گڏ معدوم(ناپيد)ٿي ويندو.

13- جهڙي طرح دائري جو وجود فقط مرتبي وهم ۾ آهي اهڙي طرح ڪائنات جو وجود حسي (ظاهري وجود) يا وهمي (خيالي) يا مرتبي وهم ۾ ئي آهي.[2]

14- ويدانت ۾ حلول يا اتحاد جي تعليم نہ ڏني ويئي آهي بلڪ ادويت (دوئيءَ جي نفي) جي تعليم ڏني ويئي آهي.

15- ويدانت (اپنشدن) جي روشنيءَ ۾ خدا هر شيءِ ۾ جلوه گر آهي، هر شيءِ مان ظاهر ٿي رهيو آهي مگر ڪائي شيءِ خدا نہ آهي.

16- برهما هر جاءِ آهي، هر شيءِ ۾ آهي. جتي اهو ناهي اتي ڪجھ ناهي، ڪوئي نہ آهي. ان جو سبب اهو آهي تہ هيءَ ڪائنات مظهر ذات آهي، بذات خود موجود نہ آهي.

17- آتما (روح) کي فنا ڪرڻ جو مطلب ذات جي فنا نہ آهي، بلڪ ان جو مطلب آهي آتما (روح) ۾ اهڙو انقلاب پيدا ڪرڻ جو جيو آتما (جان جو روح) سموري ڪائنات کي پنهنجي آغوش ۾ وٺي ڇڏي.

اهم ورتي (نفس کي فنا ڪرڻ) جو مطلب آهي، نفس اماره[3] کي نفس مطمئنہ[4] ۾ تبديل ڪرڻ- يعني آتما يا نفس کي ايڏو بلند

1- خيالي. (سنڌيڪار)

2- حضرت مجدد الف ثاني رح جن بہ ڪائنات جو وجود مرتبي وهم ۾ ئي تسليم ڪيو آهي. ان جي وڌيڪ وضاحت ۽ تفصيل پنهنجي جاءِ تي ايندي.

3- انسان جي خواهش، جا برائي ڏانهن مائل ڪري. (سنڌيڪار).

4- الله پاڪ جي حڪم تي جيئڻ وارو نفس- جيڪو برين ڳالهين کان پاڪ ۽ صاف رهي. (سنڌيڪار).

ڪرڻ جو اهو پرم آتما[1] سان هم آهنگ ٿي وڃي ۽ پوءِ هيءَ ساري ڪائنات قدمن ۾ اچي وڃي. شري شنڪر چوي ٿو ته جڏهن نفس تي اها حقيقت واضح ٿي وڃي ٿي ته خدا کان سواءِ هن ڪائنات ۾ ڪنهن جو وجود نه آهي ته آتما سمورين خواهشن کان پاڪ ٿي وڃي ٿي. ان جي نظر ۾ ڪا به مادي شيءِ ان لائق نٿي رهي ته ان جي سَڌَ ڪئي وڃي. ايشور جي يڪتائي (وحدانيت) جو انڪشاف اهمورتي (خود پرستي) کي فنا ڪري ڇڏي ٿو.

18. اَودَيا جو مطلب جهالت نه آهي، بلڪ اهو علم آهي، جيڪو دليلن سان حاصل ٿئي ٿو. اهو علم ادنيٰ درجي جو علم آهي، ان جي ذريعي سان خدا تائين نٿا پهچي سگهون. وِديا يعني حقيقي علم مراقبي[2] سان حاصل ٿئي ٿو.[3] يعني آفاق جي بدران انفس ۾ غور ڪرڻ. هر اهو علم جيڪو خدا تائين نه پهچائي سگهي، اوديا (جهالت) آهي. بين لفظن ۾ هينئن سمجهو ته علم بالحواس[4] اوديا آهي ۽ باطن جو مشاهدو، وديا آهي.

جڏهن انسان مراقبو (ڌيان) ڪري ٿو ته ان تي هيءَ حقيقت منڪشف (ظاهر) ٿئي ته هرشيءِ ۾ الواحد جو جلوو آهي. اهوئي حيقيقي علم آهي. جيستائين اسان ڪثرت کي حقيقي سمجهندا رهنداسين، جهالت (اَودّيا) ۾ ڦاٿل رهنداسين.

---

1. اعليٰ روح (سنڌيڪار).
2. مراقبو: ڌيان گيان. دل جي حضوريءَ سان خدا جو ڌيان ڪرڻ. سيني شين کي ڇڏي خدا جو ڌيان ڪرڻ. (سنڌيڪار).
3. گويا حقيقي علم جي تعريف ۾ فلاطينوس، شنڪر، شيخ اڪبر رح، سعدي رح، رومي رح، جامي رح، بيدل رح ۽ اقبال رح سيئي متفق آهن. رومي رح فرمائين ٿا:

علم چه بود؟ آنکه ره بنمایدت
زنگِ گمراهی ز دل بردایدت

سعدي رحه فرمائين ٿا:

سعدی بشوے نقش دوی را ز لوحِ دل
علیمکه راه حق نه نماید، جهالت است۔

4. علم بالحواس مان مراد، حواسن جي ذريعي ڄاڻڻ آهي. (سنڌيڪار).

فصل ٽيون

اپنشدن (ويدانت) جي شرح شنڪر جي زباني

شنڪر اچاريہ جي فلسفي جي اهميت

شري شنڪر اچاريہ جي ادويت[1] جي خصوصيت اها آهي تہ ان ۾ وڏي مفڪراڻي جرئت ۽ منطقي ذڪاوت ڏني ويجي ٿي. هن پنهنجي نظام فڪر جي تدوين ۾ جنهن بلند پائي جي عقليت ۽ بيپناه منطق ۽ آزادائي فڪر(سوچ) جو مظاهرو ڪيو آهي، ان جي بنياد تي، ان جو پيش ڪيل نظام، عقلي دنيا ۾ نمايان حيثيت جو حامل آهي؛ تنهنڪري ڊاڪٽر ٿيبا (Thibaut) جهڙي وقت جي ڏاهي، سندس فلسفي تي هيٺين خيالن جو اظهار ڪيو آهي:

”شنڪر جو فلسفو، خالص فلسفياڻي نقطہ نگاه کان، هندستان جي بهترين فڪري مڪتب ۾ شمار ڪيو ويجي ٿو. اظهار جي جرائت، ڳوڙهي نظر ۽ منطقي نُڪتن جي اعتبار کان ويدانت جو ڪوبہ مڪتب فڪر ان جو مقابلو نٿو ڪري سگهي.“ (مقدمہ برهم سوتر۔ ص: 14)

ايليٽ (Eliot) لکي ٿو تہ: ”هم آهنگي، ڪامليت ۽ گهرائي جي لحاظ کان شنڪر جو فلسفو، سمورن هندي مڪاتب فڪر جو سرتاج آهي.“ (هندومت، بدھمت جلد2۔ ص: 208)

شنڪر جي فلسفي جو غور سان مطالعي ڪرڻ کان پوءِ هڪ حق جو ڳولائو توڙي ان سان متفق هجي يا نہ هجي، ان ڳالھ جو اعتراف ضرور ڪندو تہ منطقي نُڪتن ۽ فلسفياڻي خوش بيانيءَ جي لحاظ کان هندستان جو ڪوئي نظام فڪر، شنڪر جي پيش ڪيل نظام جو مقابلو نہ ٿو ڪري سگهي. طوالت جي خوف کان، تفصيل کي ڇڏي، هيٺ ان جي نظام فڪر جو خلاصو بيان ڪيو ويجي ٿو:

1۔ ادويت يعني اهو جنهن جو ٻيو يا ثاني نہ هجي۔ لاثاني. (سنڌيڪار).

(1) برهما:

حيقيقت سان رابطو فقط براهِ راست (سڌي سنئين) مشاهدي جي ڪري ئي قائم ٿي سگهي ٿو، ڇاڪاڻ ته حقيقت فقط هڪ ما بعد الطبعي (فوق الفطرت) تصور نه آهي بلڪ هڪ روحاني وجود آهي جيڪو ظاهر ۾ موجود آهي.

حقيقت جو علم، قياس يا دليلن سان نٿو ٿي سگهي بلڪ فقط وجدان جي واسطي سان ٿي سگهي ٿو[1]

برهما جي منطقي حد (تعريف) نٿي ٿي سگهي، اسين فقط اهو چئي سگهون ٿا ته اهو (برهمڻ) نه هي آهي، نه هي آهي. جيڪا هستي اسان جي حواسن ۽ دليلن جي پڪڙ کان مٿانهين آهي اسين ان جي منطقي تعريف ڪري به ڪيئن سگهون ٿا؟ عقل ان جي انتها کي دريافت ئي نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن اسين ان جي تعريف ڪريون، ته ان کي محدود ڪري ڇڏينداسين.[2]

اسين اهو به نٿا چئي سگهون ته اهو هڪ آهي ڇاڪاڻ ته اهو به محدود هجڻ جي هڪ صورت آهي. ان ڪري اسين ان کي لاثاني (ادويت يعني اهو جنهن جو ٻيو يا ثاني نه هجي) چوڻ تي ڪفايت ڪريون ٿا.

ليڪن ان جو مطلب اهو نه آهي ته برهما، فقط هڪ منقطي تجريد يا نيستي (ناپيد هجڻ) آهي. جيڪي ماڻهو ائين چون ٿا اهي ڪمزور عقل وار آهن. حقيقت اقصيٰ اها آهي ته خالص وجود آهي بلڪ وجود مطلق آهي.

ڪنهن شيءِ جي هستي جو مطلب اهو آهي ته اها موجود آهي. هن عالم (جهان) جو اصل، وجود آهي نه ڪي عدم. هن عالم (سنسار) جو بنياد وجود تي آهي. هن عالم (جهان) جو قيام، وجود جي ڪري آهي.

وجود ازلي ۽ ابدي آهي، واجب آهي، قائم بالذات آهي. وجود لاثاني آهي، يڪتا آهي، مستقل آهي، هم جنس آهي. اضافن ۽ مقررين جي بنياد تي هي وجود مطلق، مختلف شڪلين ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ڪائنات جون شيون انهيءَ وجود جا مظهر آهن.

1- گر باستدلال کار دین بُدی
فخر رازی، رازدارِ دین بُدی۔ (رومی رحه)

2- اگر خموش رهون مین تو توهی هی سب کچه
جو کچه کها تو ترا حسن هوگیا محدود۔ (اصغر گوندوي)

وجود (ست) سراپا شعور ادراڪ[1] (چت) آهي. حقيقت اقصيٰ وجود ۽ عقل آهي. اهو عقل جو نور جنهن سان هي عالم منور ۽ روشن آهي، برهما ئي ته آهي. خالص عقل هجڻ جي اعتبار سان هر خودي مقيد قائم بالذات[2] ۽ غير ڪان بينياز آهي.

جيڪڏهن اسان ڪي ڪنهن ڳالهه جو يقين ڪامل ٿي سگهي ٿو ته اهو پنهنجو ذاتي آهي. اسين هر شيءِ جي وجود ۾ شڪ ڪري سگهون ٿا، هرشيءِ جي وجود جو انڪار ڪري سگهون ٿا، مگر نه پنهنجي وجود ۾ شڪ ڪري سگهون ٿا نه ان جو انڪار ڪري سگهون ٿا. ڇاڪاڻ ته جڏهن اسين پنهنجي خودي يا پنهنجي وجود جو انڪارڪنداسين ته انهيءَ انڪار يا شڪ سان ئي هڪ منڪر جي هستي يا ان جي موجود هجڻ جو اقرار ڪنداسين. آخرشڪ يا انڪار ڪير ڪري رهيو آهي؟ معدوم (ناپيد) ته انڪار نٿو ڪري سگهي ان ڪري منڪر ضرور موجود آهي. نتيجو اهو نڪتو ته آتما (خودي) جو وجود بلڪل ظاهر آهي، دليل جو محتاج نه آهي.[3]

حقيقت اقصيٰ جيتوڻيڪ عالم ۽ معلوم يا موضوع ۽ معروض جي امتياز کان ٻاهر آهي، تنهن هوندي به اها اسان جي لاءِ بلڪل مجهول نه آهي ڇاڪاڻ ته دراصل اها اسانّ جي خوديءَ جي حقيقت آهي.

برهما وجود مطلق آهي، غير محدود شعور آهي ۽ سعادت اعليٰ

1_ عقل (سنڌيڪار)

2_ جيڪو خود بخود قائم هجي ۽ ان ۾ ڪنهن ٻئي جو محتاج نه هجي. (سنڌيڪار)

3_ شنڪر هي بحث اپنشدن جي تفسير ۾ تفصيل سان لکيو آهي، ان مان اها ڳالهه ثابت ٿئي ٿي ته اهو آتما (خودي) کي حق سمجهي ٿو. امام غزالي رح ۽ ڊيڪارٽ به بلڪل انهيءَ طريقي سا خوديءَ جي هستي تي دلائل ڏنا آهن ۽ اسان جي زماني ۾ اقبال به اهو ئي طريقو اختيار ڪيو آهي:

اگر گوئی که "من" وهم و گمان است
نمودش چوں نمودِ این وآن است
بگو بامن که دارائے گمان کیست
یکے در خود نگر، آں بے نشان کیست
خودی پنهان ز حجت بی نیاز است
یکے اندیش و دریاں این چه راز است
خودی راحق بداں باطل مپندار
خودی راکشتِ بے حاصل مپندار۔

(گلشنِ رازِ جدید مشمول به زبورِ عجم۔ ص: 237)

آهي. وجود، شعور ۽ سعادت، برهما جون صفتون نہ آهن بلڪ برهمڻ جي ذات انهن سان ئي ظاهر ٿئي ٿي. يعني برهمڻ جنان سو روپ (مدرڪ بالذات)[1] آهي، نہ ئي جنان گن آسريہ (علم جي صفت وارو). علم يا فهم برهما جي ذات آهي نہ ڪي ان جي صفت.

جڏهن اسين برهما جو تصور بحيثيت برهما ڪريون ٿا تہ ان کي نرگن (صفتن کان خالي) برهما چئون ٿا. مگر جڏهن ان جو تصور (بحيثيت خالق ڪريون ٿا تہ ان کي سَوگن (صفتن جو صاحب) برهما چئون ٿا. ٻين لفظن ۾ ان کي ايشور چئون ٿا. برهما ۽ ايشور ٻہ هستيون يا ٻہ مختلف وجود نہ آهن، بلڪ هڪ ئي حقيقت جا ٻہ شانَ آهن. وجود مطلق هڪ زنده حقيقت آهي جنهن ۾ تخليقي قوت ڏٺي وڃي ٿي ۽ جڏهن اسين ان جي تخليقي پهلوءَ کي مدِنظر رکون ٿا تہ برهمڻ کي ايشور چئون ٿا.

ڪائنات جي حيثيت

شنڪر جي راءِ ۾ هيءَ ڪائنات حقيقي نہ آهي، مگر اها معدوم (ناپيد) بہ نہ آهي، ان جو تفصيل اهو آهي تہ:

1ـ هيءَ ڪائنات ست (حقيقي) ان ڪري نہ آهي جو صرف برهما ست (حقيقي) آهي، ان ڪانسواءِ ڪوبہ واجب بالذات نہ آهي.

2ـ هيءَ ڪائنات است (معدوم) يعني (ناپيد) ان ڪري نہ آهي جو اها مشهود (موجود) ۽ محسوس آهي. عدم (نہ هجڻ) کي نمود حاصل ٿئي نٿو سگهي.

ڪلام جو حاصل مقصد اهو آهي تہ ڪائنات محسوس تہ آهي، مگر حقيقت ۾ موجود نہ آهي. ان جو وجود حقيقي نہ آهي بلڪ حسي (ظاهري) يا وهمي (خيالي) آهي.

ان ڳالھ کي واضح ڪرڻ جي لاءِ شنڪر وجود جا هيٺيان قسم بيان ڪيا آهن:ـ

(الف) پرم ارٿڪ يا وجود حقيقي يا ست (Real) جيئن برهما جيڪو خالص ست آهي.

(ب) ويا وهارڪ يا وجود حسي (ظاهري وجود) يا وهمي حقيقي (Phenomenal)، جيئن سنسار يا ڪائنات جيڪا نہ ست

1ـ ذات کي حاصل ڪندڙ. (سنڌيڪار).

(حقيقي) آهي، نہ است (غير حقيقي) بلڪ مٿ آهي.

(ج) پرتي پاشڪ يا وجود ذهني (Illusory) جيئن اهي صورتون جيڪي خواب ۾ نظر ايندڙيون آهن، اهي بہ مٿ آهن.

(د) است يا معدوم (ناپيد) وهمي، خيالي (Unreal) جيئن سُنڍ عورت جو پٽ، ڪوه ڪاف جي پري يا عنقا.

هيءَ ڪائنات نہ تہ ست (موجود) آهي نہ است (ناپيد) آهي بلڪ مٿ آهي، يعني موهوم (نظر جو دوکو) آهي. ان کي "نمود بي بود" (ناپائدار ڏيکاءُ) بہ چوندا آهن. ڏسو تہ نظر اچي ٿي مگر غور ڪريو تہ ان جي ڪا بہ حقيقت ناهي. ٻين لفظن ۾ ظاهر ۾ موجود آهي، باطن ۾ معدوم (ناپيد) آهي.[1]

شنڪر نظر جي دوکي جا بہ مثال ڏنا آهن:

(1) هڪ شخص اونده ۾ ڪجھ ڏٺو، ان ڪري جاچ نہ ڪري سگھيو تہ ڇا آهي. گمان ڪيائين تہ نانگ آهي، مگر روشني ساڻ کڻي پرسان وڃي ڏٺائين تہ معلوم ٿيس تہ حقيقت ۾ رسي آهي، جنهن کي نانگ سمجهيو هئائين.

ٻين لفظن ۾، نانگ معدوم (ناپيد) آهي مگر نظر جي دوکي جي بنياد تي رسيءَ کي نانگ يقين ڪيائين. هن ڪائنات جو حال بہ اهڙو ئي آهي. دراصل ظاهر تہ ايشور ٿي رهيو آهي، مگر اسين ان جي تجلي يا ان جي ظهور کي ڪائنات سمجهي رهيا آهيون. يعني جنهن کي اسين ڪائنات چئون ٿا، اهو دراصل جلوه ذات آهي.[2]

(2) هڪ شخص سائي يا ڳاڙهي رنگ جي عينڪ پائي سفيد ڪوڏ کي ڏسي ٿو، تہ اهو ان کي سائو يا ڳاڙهو نظر اچي ٿو. مگر جڏهن اهو عينڪ لاهي ڪري ڏسي ٿو تہ ان کي خبر پوي ٿي تہ دراصل اهو ڪوڏ سفيد آهي. ان جي ساواڻ يا ڳاڙهاڻ فقط نظر جو دوکو هئي.

1_ اقبال بہ اهو ئي چيو آهي:

اک تو هے که حق هے اس جهاں میں
باقی هے نمود سیمیائی-

2_ هيءَ ڪائنات پنهنجي تفصيل جي اعتبار کان- سالمات مادي جي ميڪانڪي حرڪت کان وٺي ڪري نفس انساني جي آزاد حرڪت تائين- ڪجھ نہ آهي سواءِ ڪبير جي خودي "خدا جي ذات جي تجلي" جي (تشڪيل جديد الاهيات اسلاميہ، ص 68).

پهرين مثال ۾ نانگ ناپيد آهي. دوکي سان رسيءَ کي نانگ سمجهيو ويو هو. هن ٻئي مثال ۾ ڪوڏ موجود آهي، فقط ان جي رنگت ۾ دوکو ٿي ويو. جيڪڏهن عينڪ سائي يا ڳاڙهي نہ هجي ها تہ اسين انهيءَ ڪوڏ کي سائو يا ڳاڙهو نہ سمجهون ها.

اهو ئي آتما جو مثال آهي، يعني آتما (خودي) ڪائنات جيان نظر جو دوکو يا فريب نہ آهي بلڪ خود برهما (خدا) ئي آهي جيڪو اسان کي آتما (خودي) جي شڪل ۾ نظر اچي رهيو آهي. يعني توهان جنهن کي آتما سمجهي رهيا آهيو اهو دراصل پرم آتما (خدا) آهي جيڪو تعين (اپاڌي) جي ڪري آتما نظر اچي رهيو آهي. جيڪڏهن تعين جو پردو هٽايو وڃي (عينڪ لاٿي وڃي) تہ پرم آتما (خدا) نظر اچڻ لڳندو.[1]

جهڙي طرح ڪوڏ حقيقت ۾ سفيد آهي، اسان عينڪ جي ڪري ان کي سائو يا ڳاڙهو سمجهيوسين اهڙي طرح دراصل خدا برابر موجود آهي مگر اسين تعين کان دوکو کائي ان کي خودي سمجهيوسين. حقيقت اها آهي تہ ليليٰ جي ويس ۾ خود خدا ظاهر ٿي رهيو آهي.[2] جيو آتما يا خودي، ڪائنات جيان نظر جو دوکو نہ آهي بلڪ حق آهي.[3] اهو حقيقت ۾ برهما (خدا) ئي آهي جيڪو اپاڌي (تعين) جي سبب ڪري خوديءَ جي شڪل ۾ ظاهر ٿي رهيو آهي.

جيو آتما (خودي) سنسار (ڪائنات) وانگيان مٿ يا نظر جو دوکو نہ آهي. جيڪڏهن آتما بہ سنسار جيان غير حقيقي يا موهوم يا نظر جو دوکو هجي ها تہ مڪتي (نجات) ڪنهن جي ٿئي ها؟ ان صورت ۾ تہ

1_ اقبال بہ اهو ئي چوي ٿو:

اگر خواهی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز
اگر زیری زخود گیری زبرشو خدا خواهی بخود نزدیک تر شو۔

2_ ز دریا موج گونا گوں بر آمد ز بے رنگی برنگ چون بر آمد
گھے در کسوتِ لیلیٰ فروشد گھے درصورتِ مجنون بر آمد۔ (مغربی)

3_ شنڪر چوي ٿو تہ هي عالم تہ نمود سيميائي (طلسمي) آهي مگر خودي حق آهي. اسان جي زماني ۾ اقبال انهيءَ تعليم کي هن طرح پيش ڪيو آهي:-

اک تو ھے کہ حق ھے اس جہاں میں
باقی ھے نمودِ سیمیائی۔

ٔ

وجودِ کوهسار و دشت و در هیچ
جهاں فانی، خودی باقی، دگر هیچ۔ (اقبال رح)

اپنشدن جي سموري تعليم ئي اجائي ۽ باطل ٿي وڃي ها.

ٻين لفظن ۾ هيئن سمجهيو ته ”انا“ (خودي) باطل نه آهي، بلڪ حق[1] آهي. انسان پنهنجي اوديا جهالت جي ڪري انهيءَ انا (خودي) کي، جيڪا دراصل حق (خدا) آهي، غير حق سمجهي ڇڏيو آهي، جهڙي طرح سفيد ڪوڏ کي ڳاڙهو سمجهيو ويو. شنڪر جو اپديش (پيغام) اهو آهي ته انسان جو فرض انهيءَ اوديا (جهالت) کان ٻاهر نڪرڻ آهي. جڏهن انسان تي حقيقت منڪشف (ظاهر) ٿئي ٿي ته ان کي معلوم ٿئي ٿو ته آتما ۽ پرماتما ۾ ڪوئي ڀيد (فرق) نه آهي.[2] يعني خودي غير حق نه آهي، اهو حق ئي آهي جيڪو مقيد يا متعين ٿي وڃڻ جي سبب غير حق نظر اچي رهيو آهي.

جيڪڏهن انسان گيان ۽ ڌيان (مراقبو) ۽ سماڌي (مڪمل طور تي تصور ڪرڻ) کان ڪم وٺي ته ان کي معلوم ٿي ويندو ته مان اهو آهيان. تنهنڪري اپنشدن جي مصنفن يعني مها رشين (عارفن) صاف لفظن ۾ اها خوشخبري ٻڌائي آهي. ”تت توم اَسي“ يعني تون اهو آهين.[3]

شري شنڪر چوي ٿو ته ٻيو ته موجود ئي نه آهي. وجود حقيقي ته صرف برهما (الله) ۾ منحصر آهي. ”ايڪم ادويتم“ ان ڪري اهوئي

1_ علامہ اقبال ان خيال کي هن طرح بيان ڪيو آهي:-

خودی راحق بدان باطل مپندار خودی راکشتِ بی حاصل مپندار-

2_ اقبال ان ڳالھ کي هن طرح بيان ڪيو آهي:-

کرا جوئی چرا در پیچ وتابی که اوپیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ اوکنی، جز خود نه بینی تلاشِ خودکنی، جزو او نیابی
اگر زیری زخود گیری ز برشو خدا خواهی؟ بخود نزدیک ترشو
اگر خواهی خدا رافاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیآ موز
زمین و آسمان و چار سونیست درین عالم بجز الله هو نیست

خرد هوئی ہے زمان و مکاں کی زناری نہ ہے زمان نہ مکان لا اله الاالله-

3_ انهيءَ نُڪتي کي اقبال پنهنجي دلڪش انداز ۾ هن طرح بيان ڪيو آهي:

جنهیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میری ظلمت خانہء دل کی مکینوں میں-

ذات واحد لاشريڪ، هر شخص ۾ جلوه گر آهي. برهما (خدا) ست (حق) آهي، جڳ (عالم) مٿ (باطل) آهي ۽ آتما ۽ پرماتما ۾ ڪوئي ڀيد (فرق) نہ آهي.[1]

مختصر طور تي، شنڪر جي تعليم هيءَ آهي:

1ـ برهما (خدا) ئي حقيقت اقصيٰ آهي، اهوئي واجب الوجود آهي. ان کانسواءِ ڪوئي حقيقي معنيٰ ۾ موجود نہ آهي.[2]

(ب) اهوئي خدا واحد هن سنسار (عالم) جي مشهود (موجود) هجڻ جو سبب آهي. هي سنسار ان جي مايا (تخليق جي قدرت) جو ڪرشمو آهي. پنهنجي مايا جي ذريعي سان نسيت کي هست ڪري ڏيکاري رهيو آهي.[3] جيئن باھ جي الانبي کي گردش ڏيو تہ دائرو نظر اچي ٿو[4] اهڙي طرح خدا موجود آهي، مگر اسان کي سنسار نظر اچي ٿو. اسان پنهنجي هٿ جي گردش روڪي ڇڏيون، تہ دائرو غائب ٿي ويندو. اهڙي طرح خدا پنهنجي مايا (تخليقي قدرت) روڪي وٺي، تہ هيءَ عالم غائب ٿي ويندو.

(ج) اهو ئي خدا واحد، موجود حقيقي، خوديءَ جي شڪل ۾ ظاهر ٿي رهيو آهي. تعين جي سبب اسان خدا کي خودي سمجهي رهيا آهيون، جيئن غلط فهميءَ جي بنياد تي ڪنهن سفيد شيءِ کي ڳاڙهو سمجهون.

2ـ عالم (سنسار) حق نہ آهي، بلڪ مٿ (نظر جو دوکو) آهي.

3ـ خودي عين حق آهي يعني خدا آهي جيڪو متعين ٿي وڃڻ جي سبب خوديءَ جي شڪل ۾، نظر اچي رهيو آهي. جهڙي طرح بحر (سمنڊ) متعين ٿي وڃڻ جي ڪري موج (لهر) نظر اچي ٿو.

1ـ انهيءَ نُڪتي کي استاد الڪل حضرت بيدل رحہ هن طرح بيان ڪيو آهي:-

ز سیر عالم دل غافلیم، ورنہ حباب
سرے اگر بگریباں فرو برد، دریاست۔

2- خودی ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری
نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ اللہ۔ (اقبال)

3- برسرِ ایں باطل- حق پیرہن
تیغ لاموجود الا ہو بزن۔ (اقبال)

4- همه از وهم تست ایں صورت- غیر
که نقطه دائره است از سرعتِ سیر۔ (شبستری)

شري شنڪر رسي ۽ نانگ جو مثال ان ڪري ڏنو آهي تہ هو اهو ثابت ڪري سگهي تہ ڪائنات پنهنجي هستي يعني پنهنجي وجود حسي (ظاهري وجود) جي لاءِ خدا جي محتاج آهي. مگر خدا پنهنجي هستي جي لاءِ ڪائنات جو محتاج نہ آهي. جيڪڏهن خدا نہ هجي ها تہ هيءَ ڪائنات بہ نہ هجي ها. مگر جيڪڏهن ڪائنات فنا ٿي وڃي تہ بہ خدا هميشہ جيان باقي رهندو.

برهمن نه هوتا تو دنيا نه هوتی

جو دنيا نہ هو تو برهمن رهے گا۔

اهو رابطو هڪ طرفو آهي. ڪائنات تہ خدا جي محتاج آهي مگر خدا ڪائنات جو محتاج نہ آهي. انهيءَ مسلڪ کي "ويورت واد" چون ٿا. ويورت جو مطلب آهي فقط شهود جنهن کي انگريزي زبان ۾ (Appearance) چون ٿا جنهن جو مطلب آهي ظهور.[1] گويا سنسار ايشور جو ظهور آهي. ان جي پيٽ ۾ خودي (آتما) ايشور جو هڪ شان يا تغير (تبديلي) يا تجديد آهي جنهن کي انگريزي ۾ (Modification) چئجي ٿو.[2]

برهما، ڪائنات جو بنياد (Ground) آهي مگر ڪائنات کان وراء الوراء آهي. ڪائنات ۾ هر دم تبديلي ٿيندي رهي ٿي مگر برهما، غير ڪائنات آهي، وراء الڪائنات آهي ان ڪري اهو انهيءَ تبديليءَ کان متاثر نٿو ٿئي.

برهما هن ڪائنات جي علت (Cause) نہ آهي. علت و معمول (سبب ۽ مسبب) جو سلسلو بقول شنڪر هن اقليم مادي ۾ ڪار فرما آهي. برهما جي ذات عالم مادي ۽ ان جي قانونن کان مٿانهين آهي.

اسين برهما کي مجازاً علت ڪائنات (ڪائنات جو سبب) چئي سگهون ٿا مگر حقيقت ۾ ان کي علت نٿا چئي سگهون ڇاڪاڻ تہ اهو علت و معلول (سبب ۽ مسبب) جي مقولي کان مٿانهون آهي.

هن ڪائنات کي خواب سان بہ تعبير نٿا ڪري سگهون ٿا ڇاڪاڻ تہ خواب ۾ ڪو بہ نظم ۽ ترتيب نہ هوندي آهي، مگر هن ڪائنات ۾

1۔ يعني سنسار کي ڏسڻ سان ايترو معلوم ٿي سگهي ٿو تہ ڪوئي آهي جنهن هيءَ منڊل مچايو آهي.

2- خودی را از وجودِ حق وجودی
خودی را از نمودِ حق نمودی۔ (اقبال)۔

نظم ۽ ترتيب ڏني وڃي ٿي.

مايا:

اسان مٿي بيان ڪيو ته هي سنسار (عالم) ايشور جي مايا آهي، ان ڪري مايا جي وضاحت لازمي آهي. ان کي شري شنڪر جي ئي لفظن ۾ بيان ڪجي ٿو:

"مايا برهما جي اها شڪتي آهي، جنهن جي ڪري هن دنيا جو ظهور ٿيو. اها مايا نه ست[1] آهي نه است[2] آهي. ته پوءِ ڇا آهي؟ اسين ان راز کي نٿا سمجهي سگهون. اهو راز "اَنِروَا چَنيه" يعني ناقابل بيان آهي.

برهما ته ماديات کان بالاتر آهي مگر اهو ان جي مايا جو ڪرشمو آهي ته هڪ شيءِ جيڪا دراصل ناپيد آهي اسان کي موجود نظر اچي ٿي. جيئن ته هيءَ ڪائنات پنجن حواسن[3] سان محسوس ٿئي ٿي ان ڪري اسين ان کي ناپيد نٿا چئي سگهون. مگر غور ۽ فڪر ڪرڻ سان اهو ثابت ٿئي ٿي ته ان جي ڪابه حقيقت نه آهي، اهو حقيقت ۾ ناپيد آهي.

اهڙي طرح مايا به نه موجود آهي نه ناپيد. اها مايا ان خيالي حقيقي دنيا جو سبب آهي. هيءَ دنيا خيالي حقيقي آهي. اسان کي نظر اچي ٿي ان ڪري حقيقي آهي. وهمي ۽ ذهني پيداوار نه آهي."

ويدانت جي ماهرن اهو لکيو آهي ته مايا جون ٽي فضيلتون آهن:

(الف) اپنشدن جي تعليم جي روشنيءَ مطابق اها غير حقيقي آهي.
(ب) پنهنجي حقيقت جي لحاظ کان ناقابل تشريح آهي.
(ج) مگر عملي (وياوهارڪ) نقطہ نگاهه کان بيشڪ اها اهڙي شيءِ آهي، جيڪا دست جي سچائي جو ثبوت آهي.

ٻين لفظن ۾ هيءَ ڪائنات به جيڪا مايا جي فعليت جو ڪرشمو آهي، علمي نقطہ نگاهه کان هست يا موجود آهي.

شري شنڪر پنهنجي مشهور تصنيف "ويويڪ چڊا ماني" ۾ لکيو آهي ته، مايا، بزرگ ۽ برتر خدا جي برترين طاقت آهي، جنهن جو

1_ ست: حقيقي_ حق.
2_ است: ناپيد_ غير حقيقي. (سنڌيڪار).
3_ ڏسڻ، ٻڌڻ، سنگهڻ، چکڻ ۽ ڇهڻ جا حواس. (سنڌيڪار).

فهم فقط عقلمندن کي ئي ٿي سگهي ٿو.

ويدانت جي عالمن، ان لفظ کي، شنڪر جي فلسفي جي تشريح ۾، مختلف معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي. هڪ معنيٰ اها آهي ته ڪوبه انسان ربط حادث بالقديم (نئين شيءِ سان پراڻي جو تعلق) جي مسئلي کي حل نٿو ڪري سگهي. نه سائنسدان، نه فلسفي، نه منطقي، نه متڪلم، نه پنڊت، نه گياني، نه مولوي، نه صوفي، نه عابد، نه زاهد، نه رشي، نه مني، نه پير.

اهو سوال آسان لفظن ۾ اهو آهي ته حقيقت اقصيٰ ۽ خدا جو، جيڪو واجب ۽ قديم ۽ واحد آهي، هن ڪائنات خلقت سان ڪهڙو تعلق يا رابطو يا ناتو آهي، جيڪا غير حقيقي آهي، ممڪن آهي، حادث ۽ ڪثير آهي.

شنڪر ۽ ان جا شارح ۽ پيروڪار ان ڳالھ تي متفق آهن ته اسين هرگز انهيءَ تعلق کي نٿا سمجهي سگهون. اهو ته انساني طاقت کان ٻاهر آهي. ڪوبه شخص نٿو ٻڌائي سگهي ته هيءَ دنيا خدا مان ڪيئن ظاهر ٿي.

جيئن ته خدا ۽ ڪائنات ۾ بلڪل اختلاف، بلڪ تضاد جي نسبت آهي، ان ڪري ان سلسلي ۾ انسان جون سموريون عقلي ڪاوشون بيڪار آهن.[1] اسين انسان جي عقل جي عاجزي ۽ لاچاريءَ کي "مايا" سان تعبير ڪريون ٿا. هيءَ ڪائنات ڇا آهي؟ ان جو آسان جواب اهو آهي، ته ايشور جي "مايا" آهي. يعني ان جي ابتدا، ان جي انتها، ان جي ماهيت (حقيقت)، ان جي نوعيت، ان جو ظهور، ان جو فروغ، ان جي سونهن ۽ سوڀيا ۽ ان جي ناپائيداري، اهي سموريون ڳالهيون، انساني

1- ان مسئلي تي سمورن ڏاهن پنهنجي عاجزي جو اعتراف ڪيو آهي. تنهنڪري عارف شيرازي چوي ٿو:-

حديث از مطرب و مے گو و رازِ دهر کمتر جو
که کس نکشود و نکشايد بحکمت اين معمارا۔

اڪبر الھ آباديءَ لکي ٿو:

انکشاف- رازِ هستی عقل کی حد میں نهیں
فلسفی یاں کیا کرے اور سارا عالم کیا کرے۔

منهنجو نظريہ تہ اهو آهي تہ خدا جو انڪار ڪرڻ سان بہ اهو مونجهارو (ڳجهہ) حل نٿو ٿي سگهي تہ هيءَ ڪائنات ڪيئن ۽ ڇو پيدا ٿي. ان معاملي ۾ سائنس بہ شڪست کاڌي آهي.

سمجھ کان مٿانهيون آهن. يا هيئن چئجي تہ خود ڪائنات مايا آهي.

ٻي معنيٰ اها آهي تہ مايا، ايشور جي قدرت آهي، جنهن جي وسيلي سان اهو هر شيءِ مان ظاهر ٿي رهيو آهي.

ٽئين معنيٰ اها آهي تہ مايا، ”اوَ يڪت پرڪرتي“ (صورِ علميہ يا اعيان ثابتہ)* جي مجموعي جو نالو آهي، جنهن سان هستي يا ڪائنات هست ۽ بود جو جاري ٿيڻ يا ظهور ٿئي ٿو.

جيو آتما (خودي) ذات باري جو مظهر آهي. خودي ۽ خدا ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ ان جو جواب اهو آهي تہ جهڙي طرح خدا ۽ ڪائنات جو ڳنڍيل تعلق انساني سمجھ کان مٿانهون آهي اهڙي طرح اسين منطقي انداز سان انهيءَ تعلق کي بہ بيان نٿا ڪري سگھون جيڪو خدا ۽ خوديءَ ۾ آهي. عرفان (معرفت) جو طريقو منطقي دلائل نہ آهي. جيڪڏهن حق جي معرفت حاصل ڪرڻ چاهيو ٿا تہ اسان کي اوديا جي طلسم کي باطل ڪرڻو پوندو، جنهن جي ڪري اسين پنهنجي پاڻ کي غير حق سمجھون ٿا.

مايا جي ڪارڻ (سببان) هيءَ سنسار جيڪو حقيقت ۾ نيست آهي اسان کي هست معلوم ٿئي ٿو.

اوديا جي سبب، جيو آتما جيڪا دراصل پرم آتما آهي، اسان کي غير حق (غير خدا) معلوم ٿئي ٿو.

مايا جو ابطال (باطل ڪرڻ) اسان جي وَسَ ۾ نہ آهي ڇاڪاڻ تہ اها ليلا خود ايشور رچائي آهي ۽ ڪوبہ شخص انهيءَ (ايشور) کان اهو نٿو پڇي سگھي تہ هن ائين ڇو ڪيو. ان جي مرضي اسان جي هر سوال جو جواب آهي. اهو قادر مطلق آهي، جيڪي وڻيس ڪري ان کي ڪير روڪي سگھي ٿو؟[1]

مگر اَوديا جو ضايع ڪري ڇڏڻ، اهو اسان جي وَسَ ۾ آهي. ۽ جڏهن هڪ شخص انهيءَ طلسم (جهالت) کي باطل ڪري ڇڏي ٿو تہ ان کي معلوم ٿي وڃي ٿو تہ خودي مقيد ۽ خودي مطلق ۾ وجود جي

---

* علمي صورتون يا ثابت وجود. (سنڌيڪار).

1ـ قرآن بہ اهو ئي چوي ٿو تہ اهو فَعَالٌ لِمَا يُرِيد آهي:

جو مشيت اس کی وہ ہے قاعدہ
بحث کیجئے فائدہ کوئی نہیں۔ (اکبر الہ آبادی)

لحاظ کان عينت[1] آهي، مگر تعين جي لحاظ کان غيريت آهي.

اوديا جي ڪري اسين پنهنجي پاڻ کي غير حق سمجهو ٿا. انهيءَ اوديا کي ختم ڪري ڇڏيو، خالص برهما رهجي ويندو. جهڙي طرح جڏهن مايا جو کيل ختم ٿي ويندو ته خالص برهما رهجي ويندو. جهڙي طرح برهما سان مايا مربوط (وابسته) ٿي ته ايشور جلوه گر ٿي ويو. اهڙي طرح برهما کان اوِديا مربوط ٿي ته آتما جلوه گر ٿي ويئي.

خودي مقيد دراصل خودي مطلق آهي. غيريت جو احسان اوديا سان پيدا ٿيو. ان ڪري حياتي جو مقصد، عرفان (گيان) آهي. يعني ان ڳالهه جو يقين ڪرڻ ته آتما ۽ پرماتما ۾ ڪوئي فرق نه آهي.

ان جو مثال اهڙو آهي: جيئن سج گرهڻ جي وقت اسان کي ائين محسوس ٿيندو آهي ته سج کي گرهڻ لڳي رهي آهي. حالانڪ اهو فقط نظر جو دوکو آهي: سج ۾ ڪا به تبديلي واقع نه ٿيندي آهي. سموري خرابي اسان جي نظر جي دوکي جي آهي ۽ اهو نظر جو دوکو اسان جي غلط وضع سان پيدا ٿيو، يعني اسين اهڙي جڳهه تي وينا آهيون جو اسان جي ۽ سج جي وچ ۾ چنڊ جو پردو اچي ويو. جڏهن چنڊ اسان جي ۽ سج جي وچ مان هٽي وڃي ٿو ته سج اسان کي اهڙو نظر اچڻ لڳي ٿو جهڙو اهو حقيقت ۾ آهي.

اهڙي طرح جيڪڏهن اسان جي يعني انا مقيد (خودي) ۽ انا مطلق جي وچ ۾ اوديا (جهالت) جو پردو حائل ٿي ويو آهي ته ان کي هٽايو ته صاف نظر اچڻ لڳندو ته خودي مقيد دراصل خودي مطلق آهي.

جهالت جي ازالي جو طريقو

شري شنڪر جهالت جي ازالي جي لاءِ مڪمل دستور العمل (قاعدا ۽ قانون) پيش ڪيو آهي. ان جي مطالعي مان اهو معلوم ٿئي ٿو ته ان کي عقليت سان گڏوگڏ روحانيت ۾ به بلند مرتبو حاصل هو.

پهريون شرط: ويراڳ آهي: جنهن جي لغوي معنيٰ آهي: انهن ڳالهين کان ڪناره ڪشي اختيار ڪرڻ جيڪي دل کي خدا کان غافل ڪري ڇڏين.(ان کي عربيءَ ۾ تَبَتُل چئجي ٿو) ويراڳ جو حصول چئن ڳالهين تي ٻڌل آهي:

1ـ يعني ٻئي هڪ آهن. (سنڌيڪار).

(الف) فاني ۽ باقي ۾ امتياز ڪرڻ ۽ فاني شين کان لاڳاپو ٽوڙي ڇڏڻ.
(ب) دنيوي لذتن کان ڪناره ڪشي.
(ج) پاڻ ۾ ڇهه صفتون پيدا ڪرڻ: دل جو سڪون، پرهيزگاري، اجاين ڳالهين کي ترڪ ڪرڻ، بهادرن جهڙي همت، يڪسوئي (اطمينان) ۽ ذوق يقين.
(د) حريت ڪامله جي حصول جو جذبو پيدا ڪرڻ.

ٻيو شرط: تزڪيه نفس (نفس جي پاڪائي) آهي ۽ ان جا ٽي مرحلا آهن:

پهريون مرحلو: مرشد ڪامل جي صحبت اختيار ڪرڻ.

ٻيون مرحلو: ذڪر ۽ فڪر. ان جو تفصيل اهو آهي ته پهريائين انهيءَ صداقت جو علم حاصل ڪريو ته ”لاموجود الاالله“ يعني برهما (ذات حق) کانسواءِ ڪابه شيءِ حقيقي معنيٰ ۾ موجود نه آهي. ان کانپوءِ انهيءَ قال کي پنهنجو حال بڻايو.

ٽيون مرحلو: ڌيان (مراقبو)، يعني هاڻي دل جي اک سان ان جا درشن ڪريو ڇاڪاڻ ته حياتيءَ جو مقصد، فقط خدا جي ڄاڻ نه آهي، بلڪ خدا جو ديدار آهي. يعني سالڪ کي اَنوڀهو (سنئون سڌو مشاهدو) ٿي وڃي ته ڪائنات ۾ ان کانسواءِ ڪوبه موجود نه آهي.

جڏهن سالڪ ذات حق جو مشاهدو ڪري ٿو ته جيون مُڪت ٿي وڃي ٿو، ان کي حريت جي حقيقت حاصل ٿي وڃي ٿي يعني سمورا رشتا ٽٽي وڃن ٿا. نه ان کي ڪنهن کان خوف باقي رهي ٿو ۽ نه اهو ڪنهن کان ڪائي توقع رکي ٿو. جڏهن ڪنهن ۾ ڪا قدرت يا طاقت ئي ناهي ته ڪنهن کان ڊپ ڇو هجي؟ ۽ جڏهن ڪو ڪجھ ڏيئي ئي نٿو سگهي ته ڪنهن ۾ لالچ به ڇو هجي؟ اها اُها حالت آهي جنهن کي شنڪر اچاريه حريت نفس سان تعبير ڪيو آهي. جڏهن انسان جيون مڪت ٿي وڃي ٿو ته اهو پنهنجي زندگي مخلوق کي فائدو پهچائڻ ۽ انهن جي سيوا ڪرڻ جي لاءِ وقف ڪري ڇڏي ٿو. ڇاڪاڻ ته ان کي

حق اليقين حاصل ٿي چڪو آهي ته هر شيءِ مظهر ذات آهي. ان کي هر شيءِ ۾ پنهنجو محبوب جلوه گر نظر اچي ٿو. اهو سڀني سان محبت ڪري ٿو ڇاڪاڻ ته ان جي نظر ۾ سڀئي پنهنجا آهن، غير ڪوبه ناهي.

ويدانت (وحدت الوجود) جو عقيدو انسان جي اندر انسانذات جي خدمت ۽ انهن تي شفقت جو جذبو پيدا ڪري ڇڏي ٿو. سبب اهو آهي ته حقيقي توحيد سمورن هٺ نوڪين فرقن کي ختم ڪري ڇڏي ٿي. عارف جي نگاهه ۾ هرشيءَ مظهر ذات آهي، ان ڪري اهو ڪنهن کان نفرت نٿو ڪري سگهي، ڪنهن سان دشمني نٿو ڪري سگهي ڪنهن جو بُرو نٿو چاهي سگهي. ان جي نظر ۾ هندو ۽ مسلمان، گورو ۽ ڪارو، مغربي ۽ مشرقي، مندر ۽ مسجد، عورت ۽ مرد، دولتمند ۽ مفلس، عالم ۽ جاهل، نيڪوڪار ۽ بدڪار، شريف ۽ ڪميڻو، شهري ۽ ٻُوناٺو، سمورا انسان هڪجهڙا ٿي وڃن ٿا ڇاڪاڻ ته سڀني ۾ انهيءَ جو جلوو آهي.

آخري ۾ اسين شنڪر جي قيمتي تصنيف ”ويويڪ چودامني“ مان ڪجھ اقتباس پيش ڪريون ٿا جن جي مطالعي سان ان جي خيالن کان چڱي طرح واقفيت حاصل ٿي سگهي ٿي:

1ـ خدا جو عرفان (معرفت) ان شخص کي حاصل ٿي سگهي ٿو جيڪو عقل جو صاحب هجي، ذهين ۽ ڏاهو هجي ۽ عرفان (معرفت) جي حصول جو شوق رکندو هجي.

2ـ عرفان جي حصول جي لاءِ اطمينان ۽ توجھ نهايت ضروري آهي.

3ـ جيڪو شخص اطمينان قلب (دلي سڪون) کان محروم هجي، دنيا ۾ ڦاٿل هجي، جنهن پنهنجي نفس جو تزڪيه (پاڪائي) نه ڪيو هجي، جنهن کي پنهنجي حواسن تي ڪنٽرول نه هجي، جيڪو مراقبو ۽ مجاهدو نه ڪري سگهي اهو عرفان حاصل نٿو ڪري سگهي.

4ـ جيڪڏهن برهما کي مقصد بڻايو، اگر ان سان محبت ڪري سگهو ۽ ان جي ياد مان لذت حاصل ڪري سگهو ته حواسن تي ڪنٽرول ڪري سگهو ٿا ۽ جيڪڏهن اها نعمت حاصل ٿي وڃي ته ”من“ (نفس اماره) تي ڪنٽرول ڪري سگهو ٿا. جيڪڏهن من تي ڪنٽرول حاصل ٿي وڃي ته غرور ۽ تڪبر کان آزادي حاصل

ڪري سگهو ٿا. جيڪڏهن غرور کان باز اچي سگهو ته خدابين (خدا کي ڏسندڙ) بڻجي ويندؤ.

5- خدا خود تنهنجي اندر موجود آهي، تون ان جو ڌيان ڪر. اهو يقيناً توکي ملي ويندو، يعني تون خود برهما بڻجي ويندين.[1]

6- اندر ۽ ٻاهر هرجاءِ برهما جا درشن ٿين، اهوئي تصوف جو حاصل آهي.

7- مرشد رهنمائي ڪري سگهي ٿو مگر اوڌيا جي سمنڊ مان نڪرڻ جي لاءِ توکي خود مجاهدو ڪرڻو پوندو، ۽ جڏهن تون مجاهدو ڪندين ته خدا جو فضل توتي نازل ٿيندو.

8- خدائي هر طرف جلوه گر آهي مگر اسين جهالت جي سبب ڪري ان جي ديدار کان محروم آهيون. جيڪڏهن دل جي اکين سان ڏسون ته اهو هر شيءِ مان ظاهر ٿي رهيو آهي.

1- تو جزوی و حق کل است، گر روزی چند
اندیشی کل پیشے کنی، کل باشی-

فصل چوٿون

شريمد ڀڳوت گيتا ۾ تصوف

هندن جي عقيدي جي مطابق شري ڪرشن مهاراج مهاڀارت جي جنگ ۾ ارجن کي جيڪو اپديش (سنيهو) ڏنو هو، رشي وياس ان کي ڪتابي صورت ۾ قلمبند ڪيو ۽ ان جو نالو ”ڀڳود گيت“ رکيو، جنهن کي عام لفظن ۾ ڀڳوت گيتا چئجي ٿو. ان جي تصنيف جو زمانو پنجين صدي قبل مسيح کان وٺي ٻي صدي عيسويءَ تائين بيان ڪيو ويو آهي.

ڀڳوت گيتا ۾ برهم وديا يعني فلسفو به آهي ۽ يوگ شاستر يعني تصوف به آهي. يعني اهو به ٻڌايو آهي ته حقيقت (خدا) ڇا آهي ۽ اهو به ٻڌايو آهي ته انسان ان تائين ڪيئن پهچي سگهي ٿو. خدا تائين پهچڻ جا ٽي رستا آهن:[1]

(1) جنان مارگ يعني علم جو رستو.
(2) ڀڳتي مارگ يعني عشق جو رستو.
(3) ڪرم مارگ يعني عمل جو رستو.

جيتوڻيڪ هندو قوم ويدن کي پنهنجي مذهب جو بنياد مڃي ٿي مگر ان جي توجهه جو مرڪز ويدن جي بدران ”اپنشد“، ”برهم سوتر“ ۽ ”گيتا“ اهي ٽيئي ڪتاب آهن ۽ ان ڪري انهن کي ”پرسٿان تريا“ (ٽي بنيادي ڪتاب) جو لقب ڏنو ويو آهي.

گيتا جا بنيادي خيال، اپنشدن مان ورتل آهن يعني ايشور، سنسار ۽ آتما جي باري ۾ اهائي تعليم ڏني ويئي آهي جيڪا اپنشدن ۾ آهي. گيتا ۾ شري ڪرشن خدا، خودي ۽ ڪائنات جي باري ۾ جيڪا تعليم ڏني آهي، ان کي اسين هيٺ بيان ڪريون ٿا:

---

1 ـ ڪن چوٿون رستو به ٻڌايو آهي. يعني ”ڌيان مارگ“ (مراقبي جو رستو)

گيتا جو روح

جن ماڻهن گيتا جو ڳوڙهو مطالعو ڪيو آهي اهي ان نتيجي تي پهتا آهن ته گيتا جو روح هي آهي ته:

1ـ هن فاني دنيا جي دلچسپين ۽ لذتن کان ڪناره ڪشي ڪري، پرم آتما (خدا) سان لئون لڳايو ۽ فقط انهيءَ کي پنهنجو محبوب بڻايو. عمل صالح ضرور ڪريو مگر نيت اها رکو ته ٻين کي فائدو پهچائڻ منهنجو پرم ڌرم آهي. ڪنهن شخص کان پنهنجي نيڪي جي صلي يا معاوضي جي توقع نه رکو. ان کي نشڪام ڪرم (عمل بي غرض) چئجي ٿو.

2ـ خدا تائين پهچڻ جا مختلف رستا آهن، ان ڪري ڪنهن کي ٻين تي اعتراض نه ڪرڻ گهرجي. اصل شيءِ محبت الاهي آهي. جيڪو شخص خدا جو سچو طالب آهي، اهو ڪنهن کي برو نٿو چئي سگهي، سيني کي هڪ ئي نظر سان ڏسي ٿو.[1]

3ـ خدا جي مرضي جي اڳيان سر تسليم خم ڪرڻ هر انهيءَ انسان جو فرض آهي جيڪو ان سان ملڻ چاهي ٿو. ان کي اصطلاح ۾ ”شرناگتي“ چئجي ٿو.

4ـ خدا هر شيءِ ۾ لڪل آهي ۽ هر شيءِ مان ظاهر آهي.

پرم آتما

گيتا اها تعليم ڏئي ٿي ته هن ڪائنات ۾ ڪا به شيءِ حقيقي معنيٰ ۾ موجود نه آهي. جيڪو ڪجهه آهي اهو سڀ هڪ خدا جي جلوه گري آهي، يعني گيتا ۾ وحدة الوجود جي تعليم ڏني ويئي آهي.

هن ڪائنات ۾ جيڪو ڪجهه نظر اچي رهيو آهي اهو سڀ خدا جو ئي ظهور آهي. هر شيءِ مظهر ذات وصفات آهي. مثلاً: سج ۾ اهو ئي چمڪي رهيو آهي، گلن ۾ اهو ئي مهڪي رهيو آهي. مطلب ته جيڏانهن ڏسو اهو ئي نظر اچي رهيو آهي:

1ـ ”سج جي چمڪ دمڪ منهنجو ئي نور آهي. چنڊ ۾ چانڊوڪي مان ئي آهيان. باه ۾ گرمي ۽ روشني منهنجي ئي دم سان آهي.“ (15ـ 12)

---

[1] بنده عشق از خدا گيرد طريق
مى شود بر كافر و مومن شفيق- (اقبال)-

2ـ ”مان ڪائنات جي هر شيءِ کي سهارو ڏيان ٿو ۽ هيءَ ڪائنات منهنجي ئي دم سان قائم آهي ۽ مان ئي ٻوٽن کي زنده رکان ٿو.“ (15ـ 13)

3ـ ”مان سڀني جي دلين ۾ لڪل آهيان. انسان ۾ حافظي جي قوت ۽ فهم مون کان ئي آهي.“ (15ـ 15)

4ـ مٽي، پاڻي، باهه هوا، آڪاش، من، عقل ۽ خودي انهن اٺن شين مان، مان ئي ظاهر ٿي رهيو آهيان. اها منهنجي ئي ذات جي اٺن حصن ۾ تقسيم آهي. يعني اهي اٺ ئي منهنجي ذات جا اهي مظهر آهن جن مان، مان ظاهر ٿي رهيو آهيان.“ (7ـ4)

5ـ ”هي ته منهنجي ادنيٰ فطرت جا مظهر آهن مگر منهنجي هڪ فطرت اعليٰ به آهي ۽ جيو آتما ان جو مظهر آهي.“ (7ـ 5)

6ـ ”تمام موجودات جو اصل، منهنجي فطرت جا اهي ئي ٻه ادنيٰ ۽ اعليٰ پهلو آهن. مان ئي اصل ڪائنات آهيان. سنسار جو آغاز به مون سان آهي ۽ ان جو انجام به مون ۾ آهي.“[1] (7ـ 6)

7ـ ”اي ارجن! چڱي طرح سمجهي وٺ! مون کان سواءِ ڪنهن جو وجود حقيقي يا اصلي نه آهي. جيتري قدر موجودات نظر اچن ٿا اهي سڀئي مون کان ڪمتر (گهٽ) آهن ۽ مان سموري مخلوقات کي قائم رکان ٿو، جيئن ڌاڳو موتين کي لڙيءَ ۾ قائم رکي ٿو. يعني مان جهان جو قيوم (قائم رهڻ وارو) آهيان.“ (7ـ7)

8ـ اي ارجن! مان ئي پاڻيءَ ۾ رس (ذائقو) آهيان. سج ۽ چنڊ ۾ نور آهيان. مان ئي ويدن ۾ اوم آهيان. مان ئي ڪائنات جي فضا ۾ آواز آهيان. مان ئي مردن ۾ مردانگي آهيان. (7ـ 8)

9ـ مان ئي مٽيءَ ۾ خوشبوءَ آهيان. مان ئي باهه ۾ روشني آهيان ۽ گرمي آهيان. هر هست ۾ زندگي آهيان ۽ زاهدن ۾ زهد آهيان.

10ـ ”بيجم مان سرو ڀوتانم- بڌير بڌي ماتم اسمي- تيجس تيجس و نام لهم.“ (اي ارجن!) مان ئي سمورن موجودات جو ازلي ٻج

1ـ ”هيءَ سموري ڪائنات خدا ۾ آهي، ان مان ظاهر ٿئي ٿي ۽ ان ڏانهن موٽي وڃي ٿي.“ (تيتريا اپشند).

انالله وانا اليه راجعون. (قرآن مجيد)

صورت از بي صورتي آمد برون
باز شد انا اليه راجعون- (مرشد رومي)

(ڪائنات جو اصل آهيان)، مان ئي عقل جي عقل ۽ صاحبن ۾ عقل (ٻڌي) آهيان ۽ مان ئي روشن شين جي روشني آهيان. (7_10)

11_ مان ئي طاقتورن ۾ طاقت آهيان. مگر حرص ۽ هوا کان پاڪ آهيان، مان ئي انسانن ۾ اهڙي خواهش يا آرزو آهيان جا ڌرم جي خلاف نہ هجي.

12_ موجودات جون جيتريون حالتون آهن (۽ اهي ٿي آهن) توڙي جو ست گڻ (نيڪي يا اطمينان يا اعتدال) جي حالت هجي يا رجس (جذبات) جي يا تمس (سستي، ڪاهلي، برائي) جي، انهن سڀني حالتن جو بنياد منهنجي ئي ذات آهي مگر مان انهن صفتن کان بالاتر آهيان، اهي مون مان ضرور آهن مگر مان انهن کان متاثر نہ آهيان. (7_ 12)

13_ فطرت جي انهن ٽن گڻن (پهلوئن) کان دوکو کائي ڪري ماڻهو مون کان غافل ٿي وڃن ٿا. مان انهن مادي صفتن کان مٿانهون آهيان. ۽ غير قابل فنا آهيان، لازوال آهيان. (7_ 13)

14_ اي ارجن! خدا جي ذات ازلي ۽ ابدي آهي. نہ ان جي ابتدا آهي نہ انتها ۽ اهو ست ۽ است ٻنهي ڳالهين کان مٿانهون آهي. ان جو چهرو چئني طرفن آهي[1] ان جا هٿ پير چئني طرفن آهن. ان جا ڪن، ان جون اکيون هر طرف آهن اهو ساري عالم کي محيط (گهيرو ڪندڙ) آهي. (13_13)

15_ مون مان سمورن ديوتائن ۽ رشين جي هستي ٿي آهي. مون کان هر شخص کي وجود مليو آهي. (10_ 2)

16_ جيڪو مون کي سڃاڻي وٺي ٿو، دوکي ۽ بدي کان پاڪ ٿي وڃي ٿو. (10_ 3) يعني نہ اهو دوکو کائي سگهي ٿو ۽ نہ ئي بدي ڪري سگهي ٿو.

17_ فهم، علم، معرفت، عفو، صبر، صداقت، نفس تي ضابطو، اطمينان، سک ۽ ڏک، لطف ۽ غم، هستي ۽ نيستي، شجاعت ۽ خوف، قناعت ۽ زهد، تسليم و رضا[2] (سنتوش)، شهرت ۽ بدنامي اهي سموريون خاصيتون مون مان ئي پيدا ٿين ٿيون. انهن جو بنياد منهنجي ئي

1_ فاينما تولوا فثم وجہ الله. (القرآن) (2_ 15) "پوءِ توهان جيڏانهن منهن ڪريو پوءِ اتي الله جو چهرو آهي."

2_ تسليم و رضا: خدا جي رضا تي راضي رهڻ. (سنڌيڪار)

ذات آهي. (10_ 4_ 5)

18_ اي ارجن! منهنجي ويوتين (صفتن) جي ڪائي حد ناهي، مان ئي هر انسان جي اندر آتما آهيان. مان ئي سڀني پرانين (ساهوارن) جو پران (روح) آهيان. مان ئي سڀني ساهوارن جو اول، وچ ۽ آخر آهيان.[1] (10، 19، و 20)

19_ مان ئي وشنو ۾ آهيان، مان ئي سج ۾ آهيان، مان ئي اندر آهيان، مان ئي من آهيان، مان ئي انسان ۾ شعور آهيان، مان ئي سام ويد آهيان، شنڪر مان آهيان، اگني مان آهيان، ميرو پربت مان آهيان، سمنڊ مان آهيان، مان اوم آهيان، هماليہ مان آهيان، مان آغاز آهيان، مان انجام آهيان، مان زمان ۽ مڪان آهيان، مان گلن جي بهار آهيان، مان صداقت آهيان، مان دانائي آهيان، مان قوت ۽ جلال آهيان، مونسان ئي هي سڄو جهان آباد آهي، منهنجي ظهور جي ڪائي انتهائي نہ آهي، مان ئي ڪائنات جو قيوم آهيان. (10_ 21_ کان 42)

20_ فاعل حقيقي خدا ئي آهي. اگر تون پنهنجي پاڻ کي فاعل مختيار سمجهين ٿو تہ تون جهالت ۾ مبتلا آهين، ائين سمجهڻ تڪبر جي نشاني آهي. (3_ 37)

21_ انسان کي لازم آهي تہ پنهنجي زندگي خدا جي لاءِ بسر ڪري. (3_ 27)

22_ آتما (روح) قائم، دائم ۽ لازوال آهي. حادثن سان تبديل نٿي ٿئي ۽ نہ ان کي موت اچي ٿو. (2_ 18، 23)

23_ سمورا رستا خدا تائين پهچائي سگهن ٿا. (4_ 11)

24_ انسان جنهن شيءِ کي پنهنجو مقصد بڻائيندو، ان کي حاصل ڪري وٺندو. جيڪو خدا کي پنهنجو مقصد بڻائيندو، اهو ضرور ان کي ماڻيندو. (9_ 15)

25_خدا سان محبت جي لاءِ ڪنهن ذات جي پابندي نہ آهي.
(9_ 30 کان 32)

26_ جيڪو ان نُڪتي کي سمجهي وڃي ٿو تہ ڪثرت جو ظهور، وحدت مان ٿيو آهي اهو نيٺ حق سان واصل ٿي وڃي ٿو.
(13_ 30)

1_ هو الاول والآخر والظاهر والباطن. (قرآن مجيد).

27ـ عارف اهو آهي جنهن جي نظر ۾ سڀ برابر هجن، عارف اهو آهي جيڪو ٻين جي ڏک کي پنهنجو ڏک سمجهي، جيڪو هر دم ان جي ياد ڪري. (5ـ 18، 6ـ 9، ـ5ـ 20)
28ـ عارف کي اطمينان قلب (دلي سڪون) حاصل ٿئي ٿو. ان کي وصال چئجي ٿو. (4ـ 72)
29ـ عرفان، دل جي توازن جو نالو آهي. (2ـ 48)
30ـ گيتا جي تعليم اها آهي ته جڏهن ڪوئي شخص يوگ (تصوف) اختيار ڪري سمورن شرطن جي پابندي ڪري ٿو يعني تزڪيۂ نفس ڪري ٿو ته ان کي خدا جو ديدار نصيب ٿئي ٿو. انهيءَ ڪيفيت کي گيتا ”برهم استتٿ“ (قيام بالحق) سان تعبير ڪيو آهي. گيتا چوي ٿي ته هي عارف ئي ڪامل انسان جي صداقت جو ثبوت آهي. ان کي مختلف لقبن سان ياد ڪيو ويو آهي، مثال طور: يوگي (واصل با الله)، ڀڳت (طالب موليٰ)، جناني (عارف)، استتٿ هر جنيه (مستوي علي الحڪمة).

ان جي تعريف هن طرح ڪئي ويئي آهي:
”ڪامل انسان اهو آهي جنهن جي نگاهه ۾ سک ۽ ڏک ٻئي برابر ٿي وڃن. نه ان کي ڪڏهن ڪاوڙ اچي ۽ نه اهو ڪنهن کان ڊڄي، ۽ نه دنيا جي ڪنهن شيءِ سان دل لڳائي، هميشه خدا جي ياد ۾ گم رهي ۽ ان جي ذات ۾ قائم رهي.“ (2ـ 56، 57)
مون گيتا جي تعليم جو خلاصو مختصر لفظن ۾ پيش ڪيو آهي. ان جي مطالعي سان اها ڳالهه واضح ٿي سگهي ٿي ته گيتا حقيقت ۾ اپنشدن جي تعليم جو خلاصو آهي. ڪن عالمن اهو لکيو آهي ته جيڪڏهن اپنشدن کي هڪ باغ فرض ڪيو وڃي ته گيتا ان جي قسمين قسمين گلن جو گلدستو آهي.

گيتا ۾ ويدانتي تصوف جا سمورا راز ۽ اسرار وضاحت سان بيان ڪيان ويا آهن، جن جو خلاصو هي آهي ته:ـ
1ـ فاني دنيا سان دل نه لڳايو.
2ـ خدا کي پنهنجو مقصد بڻايو.
3ـ ان سان محبت ڪريو ته جيئن ان کي حاصل ڪري سگهو.
4ـ خدا پنهنجي عاشقن جي دلين ۾ رهي ٿو.
5ـ جيڪو ان کي چاهي ٿو، اهو ان کي ضرور پنهنجا درشن ڏئي ٿو.

6- سچي زندگي ان جي لاءِ بسر ڪريو.
7- نيڪ عمل بجا آڻيو، مگر نيت اها هجي ته خدا مون ڪان خوش هجي.
8- سيني انسانن سان محبت ڪريو.
9- هيءَ دنيا خدا جي جلوه گاه آهي. هر شيءَ خدا جو مظهر آهي.
10- عارف ڪي ابدي مسرت ۽ سعادت حاصل ٿي وڃي ٿي.

اهو ئي تصوف جو روح آهي ۽ اهو ئي گيتا جو اپديش (پيغام) آهي.

تبصرو

گذريل صفحن ۾ "اپنشدن" جي پيش ڪيل تصوف "برهم سوتر" جو خلاصو ۽ شنڪر اچاريه جي شرح ۽ گيتا جي تعليم جو خلاصو، اختصار سان، پڙهندڙن آڏو پيش ڪيو ويو آهي هندن جي تصوف جي فلسفي ۾ "اپنشد"، "برهم سوتر" ۽ "گيتا" اهي ٽيئي ڪتاب نهايت مستند مڃيا وڃن ٿا ۽ هر زماني ۾ انهن ٽنهي ڪتابن کي تصوف (يوگ ۽ گيان) جو سرچشمو قرار ڏنو ويو آهي.

باب ٻيو

حڪيم فلاطينوس *(Plotinus)

تمهيد:

تصوف جي تاريخ جي تدوين جي سلسلي ۾ اسان پنهنجو سفر قديم هندستان کان شروع ڪيو آهي ۽ گذريل صفحن ۾ اسان قبل مسيح دؤر جي هندو رشين جي تصنيفن يعني اپنشدن مان تصوف جي اصولن ۽ بنياد جو مختصر خاڪو پيش ڪرڻ کان پوءِ پڙهندڙن کي ”برهم سوتر“ جي تعليم کان بہ واقفيت ڏني آهي، جنهن کي اپنشدن جو خلاصو سمجهڻ گهرجي، ۽ ان خلاصي جي سڀ کان وڏي شارح يعني شري شنڪر اچاريہ جي فڪر کان بہ روشناس ڪرايو آهي، ۽ ڀڳوت گيتا جي تعليم جو خلاصو بہ شامل ڪيو آهي.

هاڻ اسين پڙهندڙن کي حڪيم فلاطينوس يا فلوطين جي فڪر کان روشناس ڪريون ٿا، جنهن جو شمار دنيا عظيم ترين مفڪرن مان آهي. سڀ کان پهرين اسين هيٺ ان جي سوانح حيات ڏيون ٿا:

فلوطين جي سوانح حيات، ان جي لائق شاگرد ۽ جانشين حڪيم فرفريوس (Porphyry) سنہ 303ع لکي ۾ هئي. هو لکي ٿو تہ منهنجي استاد پنهنجي وڏن (خانداني بزرگن) جي احوال، پنهنجي ڄمڻ جي هنڌ ۽ جوانيءَ جي حالتن جي بيان ڪرڻ کان هميشہ پرهيز ڪئي آهي. مگر يوناني سوفسطائي[1] يونيپيئس (Eunapius) جو بيان آهي تہ اهو مصر جي

* نوٽ: عام طور تي يوناني ڏاهن ۾ گهڻو مقبول افلاطون آهي، جيڪو 428-348 ق. م ۾ ايٿنس ۾ پيدا ٿيو. هن ڪتاب سان ان جو ڪو تعلق ناهي. هتي جنهن فلوطين بابت سڄو باب بيان ڪيل آهي، اهو بہ يوناني ڏاهو هو ۽ 204ع يا 205ع ۾ پيدا ٿيو. هو فيلسوف هئڻ سان گڏ نوافلاطونيت (Neoplatonism) جو باني هو. (ايڊيٽر)

1_ سوفسطائي، حڪيمن (ڏاهن) جي ان گروهہ کي چيو ويندو آهي، جن جي اصولن جو بنياد وهم (خيال) تي هوندو آهي ۽ حقيقتن کان منڪر هوندا آهن. (سنڌيڪار)

هڪ شهر لائيڪا پولس (Lycopolis) ۾ 204ع يا 205ع ۾ پيدا ٿيو هو.

پيدائش کان وٺي 27 سالن جي عمر تائين، سندس زندگيءَ جا حالات پوشيده آهن. 28 سالن جي عمر ۾ فلوطين جي دل ۾ حق جي ڳولا جو تمام وڏو جذبو پيدا ٿيو. انهيءَ زماني ۾ اسڪندريه جو شهر علم ۽ فن جو سڀ کان وڏو مرڪز هو، تنهنڪري هو انهيءَ شهر ۾ آيو ۽ هڪٻئي جي ڪيترن مختلف استادن جي ليڪچرن ۾ شريڪ ٿيو، مگر ڪيس تسلي نه ٿي سگهي. هڪ ڏينهن هن پنهنجي هڪ دوست سان پنهنجي دل جو احوال بيان ڪيو. اهو ڪيس امونيئس سيڪيس (Ammonius Saccas) [1] جي درس ۾ وٺي ويو. ان جي پهرين ئي تقرير ٻڌي فلوطين پنهنجي محسن کي چيو: "آءُ حقيقت ۾ اهڙي استاد جي ڳولا ڪري رهيو هوس."

فلوطين يارنهن سال يعني پنهنجي استاد جي وفات تائين، رات ڏينهن ان جي خدمت ۾ حاضر رهيو، ۽ انهيءَ زماني جي مڙني مروج علمن ۾ مهارت حاصل ڪيائين. استاد جي وفات کان پوءِ هن ايران وڃڻ جو ارادو ڪيو، ته جيئن هندي حڪيمن (ڏاهن) جي فڪر کان [illegible]يت حاصل ڪري سگهي.[2] خدا جي طرفان ائين ٿيو، جو انهيءَ زماني ۾ گارڊئين (Gordian) قيصر روم، ايران جي خلاف چڙهائي (ڪاه) جو فيصلو ڪيو. ان ڪري فلوطين فوج ۾ ڀرتي ٿي، اچي عراق پهتو. مگر ڪجهه عرصي کانپوءِ قيصر روم پنهنجي سردارن جي هٿان قتل ٿي ويو ۽ مهم ناڪام ٿي ويئي.

فلوطين اتان وڏي مشڪل سان انطاڪيه پهتو ۽ اتي ڪجهه مهينا رهڻ کانپوءِ 244ع ۾ روم اچي مستقل سڪونت اختيار ڪيائين ۽ وفات تائين اتي ئي رهيو. فرفريوس لکي ٿو ته جڏهن سندس عمر 58 سالن جي هئي ته مان ان جي خدمت ۾ حاضر ٿيس. ان وقت منهنجي عمر 30 سال هئي.

1_ امونيئس جو لقب (Theodlactos) آهي يعني تلميذ الرحمٰن (خدا جو شاگرد)، ڇاڪاڻ ته اهو شخص فلسفي ۾ ڪنهن جو شاگرد نه هو، ان جي باوجود وقت جي ڏاهن ۾ مٿانهون هو. فرفريوس لکي ٿو ته: "اهو جيتوڻيڪ عيسائي والدين جي گهر ۾ ڄائو هو مگر جواني ۾ غور ۽ فڪر ۽ تحقيق کانپوءِ هن پنهنجي اباڻي مذهب کي ڇڏي ڏنو هو. افلاطون ۽ ارسطو جي فڪرن ۾ ڀيٽ ڪرڻ ان جو سڀ کان وڏو ڪارنامو آهي ۽ ان تي سندس شهرت جو دارو مدار آهي."

2_ مگر فلوطين هندي فلسفي کان واقفيت حاصل نه ڪري سگهيو.

ان وقت تائين فلوطين 21 رسالا تصنيف ڪري چڪو هو، مگر هن انهن تي عنوان ڪونہ ڏنا هئا. مون اهي رسالا ان جي شاگردن کان حاصل ڪيا ۽ غور سان انهن جو مطالعو ڪيو. مان ستن سالن تائين رات ڏينهن ان جي خدمت ۾ حاضر رهيس ۽ اهو عرصو مختلف مسئلن تي بحث ۽ مباحثي ۾ گذريو.

انهيءَ عرصي ۾ فلوطين وڌيڪ 24 رسالا تصنيف ڪيا. مان ڪجهہ ڏينهن جي لاءِ صقليہ هليو ويس. منهنجي استاد 5 پنج رسالا مون ڪي اتي موڪليا ۽ وفات کان اڳ ۾ چار رسالا ٻيا لکيائين. (اهڙي طرح) ڪل تعداد 54 ٿي ويو.

ان جي وفات جي وقت مان صقليہ ۾ هوس. يوسٽوڪيئس جي زباني مون کي معلوم ٿيو تہ فلوطين جي وفات ڳلي ۾ تڪليف جي ڪري ٿي. هن ٻڌايو تہ جڏهن مان فلوطين جي عيادت لاءِ ويس، تہ ان چيو تہ، مان ڪافي وقت کان تنهنجو انتظار ڪري رهيو آهيان. ٿوري دير کان پوءِ هن مون ڏانهن ڏسُو ۽ چيو: ”مان پنهنجي الوهيت مقيد کي الوهيت مطلق جي حوالي ڪري رهيو آهيان.“ اهو چئي هن اکيون ٻوٽيون ۽ گذاري ويو. اهو واقعو (فلوطين جي وفات) قيصر ڪلاڊيئس جي حڪومت جي ٻئي سال 270ع ۾ پيش آيو جڏهن جو فلوطين جي عمر 66 سال هئي.

جيئن تہ فلوطين جي نظر ڪمزور ٿي ويئي هئي، ان ڪري هن پنهنجي مسودن تي ڪڏهن نظرثاني نہ ڪئي. (هن جي) طرز تحرير (لکت جو نمونو) بہ سٺي نہ هئي. گهڻي ڀاڱي هو ٻن مختلف لفظن کي گڏ ڪري لکندو هو ۽ هجي بہ غلط لکندو هو. حقيقت ۾ هن جو سڄو ڌيان فڪر تي لڳل رهندو هو.

سندس تصنيف جو طريقو اهو هو تہ اڳ ۾ هو سڄي بحث کي پنهنجي ذهن ۾ ترتيب ڏيندو هو، پوءِ نهايت تڪڙ ۾ ان کي قلم جي حوالي ڪري ڇڏيندو هو. جيڪڏهن ڪو شخص ڪو مسئلو پڇڻ آيو تہ قلم هٿ مان رکي، ان جي سوال جو جواب ڏيندو هو ۽ ان جي وڃڻ کانپوءِ وري لکڻ لڳندو هو.

هو سجاڳي جي حالت ۾ هر وقت پنهنجي فڪر ۾ محو رهندو هو ۽ گهٽ کائڻ ۽ گهٽ سمهڻ تي عمل ڪندو هو. ان جي شخصيت جي عظمت ۽ سيرت جي پاڪائي جو اندازو ان ڳالهہ مان ٿي سگهي ٿو تہ

روم جي اڪثر اميرن پنهنجي اولاد کي اخلاقي تربيت ۽ استفادي جي غرض سان هن جي حوالي ڪري ڇڏيو هو. ان ڪري هو درويشاڻين عادتن جي باوجود هڪ عاليشان محل ۾ رهندو هو.

فلسفي ۽ الهيات[1] ۾ تمام گهڻو مشغول رهڻ جي باوجود هو انهن سوين ڇوڪرن ۽ ڇوڪرين جي خرچن جي حساب ڪتاب جي پاڻ ڇڪاس ڪندو هو، ۽ چوندو هو ته جيستائين هي ٻار فلسفو حاصل ڪن، انهن جي ملڪيت جي حفاظت ڪرڻ منهنجو اخلاقي فرض آهي.[2]

حقيقت اها آهي ته فلوطين غير معمولي روحاني قوت کڻي ڪري دنيا ۾ آيو هو. هڪ ڀيري هڪ مصري جادوگر ساڻس ملڻ آيو ته جيئن ان جي اڳيان پنهنجي روحاني قوت جو مظاهرو ڪري. تنهنڪري هن فلوطين کي چيو ته جيڪڏهن اوهان اجازت ڏيو ته توهان جي محافظ روح کي گهرايان. هن اجازت ڏني ته جادوگر پنهنجو عمل شروع ڪيو. نتيجو اهو نڪتو ته محافظ روح جي بدران الوهيت مجسم ٿي ڪري ظاهر ٿي. اهو ڏسي ڪري ڪاهن فلوطين کي چيو ته بيشڪ تنهنجو محافظ روح الوهيت جي مرتبي جهڙو آهي ۽ اها نعمت دنيا ۾ تمام ٿورن ماڻهن کي نصيب ٿئي ٿي.

فلوطين جي روحانيت ايتري قدر وڌيل هئي جو جيتري قدر ٻار ان جي تربيت هيٺ رهيا، هن انهن سڀني جي مستقبل جي باري ۾ جيڪي پيشنگويون ڪيون اهي اکر به اکر پوريون ٿيون.

هڪ ڀيري مون (فرفريوس) خودڪشيءَ جو ارادو ڪيو. فلوطين کي پنهنجي ڪشف يا روحاني طاقت جي ڪري منهنجي ارادي جي خبر پئجي ويئي. تنهنڪري هو منهنجي ڪمري ۾ آيو ۽ مون کي چوڻ لڳو ته، فرفريوس تون جيڪو خودڪشيءَ جو ارادو ڪيو آهي ان جو اصلي سبب دليل آڻڻ نه آهي، جيئن جو تون سمجهيو آهي، بلڪ فقط مايوسي جو سخت غلبو آهي جيڪو تنهنجي مٿان طاري ٿي ويو آهي.

1_ الاهيات: علم الاهي_ حڪمت جو فلسفو_ اهو علم جنهن ۾ خدا جي وجود ۽ ذات و صفات بابت بحث ڪيو ويندو آهي. (سنڌيڪار).

2_ انهيءَ بيان مان اهو معلوم ٿيو ته رومي امير پنهنجي ٻارن کي فلسفي جي تعليم ڏيارڻ ضروري سمجهندا هئا. ڪاش! پاڪستان جي اميرن تي به اها حقيقت ظاهر ٿي سگهي ته قومي ترقي جو بنياد علم تي آهي، نه دولت تي.

ان ڪري تون ترت روم ڪي ڇڏي، ڪنهن ٻئي ملڪ ڏانهن هليو وڃ. تنهنڪري مون صقليه وڃڻ جو فيصلو ڪيو، ڇاڪاڻ ته اتي هڪ نهايت علم دوست ماڻهو رهندو هو جنهن جو نالو پروبس (Probus) هو. مون کي ان ڳالهه جي خوشي ته ضرور آهي ته مان انهيءَ غلط فعل جي انجام ڏيڻ کان محفوظ رهيس. مگر ان ڳالهه جو ڏک به آهي ته پنهنجي محسن جي وفات وقت وٽس موجود نه هوس.

قيصر گيلينس (Gallienus) ۽ ان جي زال ٻئي فلوطين جي ايتري قدر عزت ڪندا هئا جو پوڄڻ جو گمان ٿيندو هو. فلوطين انهيءَ شاهي قربت مان هميشه ٻين کي فائدو پهچايو.[1]

جڏهن هو ڳالهائيندو هو ته هن جي ذهانت سندس چهري مان ظاهر ٿيندي هئي جنهن جي ڪري سندس ظاهري حسن ۾ اضافو ٿي ويندو هو. هو هر قسم جي اعتراضن کي خنده پيشانيءَ سان ٻڌندو هو ۽ نهايت عالماڻي رنگ ۾ ان جو جواب ڏيندو هو. هڪ ڀيري مون مڪمل ٽي ڏينهن ۽ ٽي راتيون هن کان جسم ۽ روح جي پاڻ ۾ تعلق تي سوال ڪيا، مگر هو بلڪل به بيزار نه ٿيو، ايتري تائين جو مان خود ئي سوال ڪندي ڪندي ٿڪجي پيس.

اختصار پسندي، فلاطينوس جي تحرير جي انداز جي نهايت نمايان خصوصيت آهي. هن جي جملن ۾ لفظ گهٽ، مگر مفهوم وڌيڪ هوندو آهي. انڪري سندس تصنيف کي سمجهڻ هر شخص جي وس جي ڳالهه نه آهي.

هن جي تصنيفن ۾ رواقي[2] (Stoic) ۽ مشائي[3] (Peripatetic) فلسفي جي آميزش آهي. خاص طور تي هن ارسطو جي مايهء ناز تصنيف ”ما بعد الطبيعات) جو پورو روح پنهنجي تصنيفن ۾ پلٽيو آهي.

1ـ ڊاڪٽر فُلر (Fuller) پنهنجي تاليف، ”تاريخ فلسفہ“ جلد اول ـ ص 309 تي لکي ٿو ته قيصر گيلينس جي دور حڪومت ۾ عيسائين سان جيڪو نرميءَ جو ورتاءُ ڪيو ويو، ان جو سبب اهو هو ته فلوطين انهن سان سهڻي سلوڪ جي سفارش ڪئي هئي.

2ـ رواقي: افلاطون جي فلسفي جو پوئلڳ. اهڙي طرح افلاطون جي حڪمت کي رواقيت سڏجي ٿو. (سنڌيڪار).

3ـ مشائي جو جمع مشائين آهي، جنهن جي معنيٰ آهي هلڻ وارا. اهي ڏاها جيڪي هڪٻئي وٽ وڃي ڪري علم جي تحصيل ڪندا هئا. انهن ڏاهن جو هڪ گروهه، جيڪي شين جي حقيقتن کي دليلن سان ثابت ڪندا هئا. (سنڌيڪار).

هن کي رياضي، هندسہ (عدد)، اقليدس، علم المرايا،[1] مڪينڪس ۽ موسيقي کان بہ واقفيت هئي، مگر انهن علمن سان دلچسپي نہ هئس، ڇاڪاڻ تہ هو، هر وقت خدا، خودي ۽ ڪائنات جي حقيقت ۽ انهن جي باهمي تعلق جي نوعيت ۾ غور ۽ فڪر ڪندو رهندو هو.

جيتوڻيڪ هن جي علمي مجلسن ۾ افلاطون ۽ ارسطو ٻنهي جون علمي ۽ فلسفياڻيون تصنيفون بحث هيٺ اينديون هيون، مگر هو انهن مان ڪنهن جي تقليد ڪندڙ نہ هو، بلڪ هر مسئلي ۾ پنهنجي ذاتي راءِ رکندو هو.

هڪ ڏينهن آريجن (Origen) [2] سندس مجلس ۾ حاضر ٿيو. ان کي ڏسي سندس چهري تي انڪساري جو رنگ ظاهر ٿيو ۽ تقرير کي ختم ڪرڻ چاهيائين، مگر آريجن التجا ڪئي تہ هو پنهنجي تقرير بدستور جاري رکي، تہ چيائين: "جڏهن مقرر اهو محسوس ڪري ٿو تہ ان جي تقرير مان سامعين جي معلومات ۾ ڪوئي واڌارو نٿو ٿي سگهي تہ ان جو جوش ۽ ولولو ختم ٿي وڃي ٿو."

ڪجھ ماڻهو اهو چون ٿا تہ نيومينيئس (Numenius) جو فلسفو فلوطين جي فڪر جو ماخذ آهي، مگر اها ڳالھ صحيح نہ آهي. اعتراض ڪندڙ، فلوطين جي تعليم کي سمجهي ئي نہ سگهيا. مان لونگينس (Longinus) جي خط مان ڪجھ اقتباس پيش ڪريان ٿو. هيءَ اهو زبردست نقاد آهي جنهن پنهنجي سمورن همعصرن جي تصنيفن تي تنقيد ڪئي آهي. هن خط ۾ هن مون کي گذارش ڪئي آهي تہ مان

1ـ مرايا: علم مناظره جي هڪ شاخ. (سنڌيڪار).

2ـ آريجن (186ع کان 254ع) بہ امونيس جو شاگرد هو ۽ فلسفي ۾ فلوطين جو هم سبق هو. فلوطين پنهنجي پاڻ کي فلسفي جي اشاعت جي لاءِ وقف ڪري ڇڏيو هو. آريجن رومن ڪيٿولڪ ڪليسا جي خدمت ۾ زندگي گذاري. جيئن تہ فلسفو پڙهيو هئائين ان ڪري تثليث جي تشريح ۾ ڪجھ عقل کان ڪم ورتائين يعني اهو چيائين تہ جيتوڻيڪ پيءُ ۽ پٽ جو جوهر ذات هڪجهڙو آهي، مگر مسبب يا جڻيل يا پيدا ڪيل هجڻ جي اعتبار سان پٽ (اقنوم ثاني) پيءُ (اقنوم اول) کان گهٽ آهي يا پيءُ جي تابع آهي يا پيءُ جو محڪوم آهي. ڪليسا انهيءَ معقوليت پسنديءَ جو ڪيس اهو صلو ڏنو جو سندس نالو "ڪليسا جا اولياء" جي فهرست مان خارج ڪري ڇڏيو. اهو ئي سبب آهي تہ سندس نالي جي اڳيان سينٽ (Saint) نٿو لکيو وڃي. مگر معصوم هائي پيشيا جي قاتل سرل (Cyril) جو شمار ڪليسا جي اوليائن جي فهرست ۾ شمار ڪيو وڃي ٿو.

صقليه جي سڪونت ترڪ ڪري وٽس فونيشيا هليو اچان ۽ فلوطين جا لکيل ڪتاب پاڻ سان ساڻ کڻي اچان:

"مان هڪ عرصي کان فلوطين جي تصنيفن جو سيٽ (مجموعو) مڪمل ڪرڻ ۾ رڌل آهيان. ان ڪري مون ڪاتب کي چئي ڇڏيو آهي ته سيئي ڪم ڇڏي ڪري پهريائين انهيءَ ڪم کي مڪمل ڪري مگر "رسالو نفس" ۽ "رسالو واجب الوجود" جا جيڪي نسخا مون وٽ آهن، اهي نهايت ناقص آهن، ان ڪري اوهان انهن جو صحيح نقل موڪليو بلڪ موڪلڻ جي بدران خود مون وٽ اچو... جيڪو ماڻهو ايتري قدر لائق- احترام هجي ان جي تصنيفن کان مان ڪهڙي طرح محروم رهي سگهان ٿو؟ جيتوڻيڪ مان افلوطين جي سمورن خيالن سان متفق نه آهيان تنهن هوندي به مان ان جي فڪر جي عظمت ۽ فلسفي ۾ مهارت جو دل جي سچائي سان اعتراف ڪريان ٿو."

لونگينس پنهنجي هڪ تاليف ۾ فلوطين جي فلسفي تي هنن لفظن ۾ تبصرو ڪيو آهي: "افلاطون جي پيروڪارن مان فقط افلوطين ۽ اميي اميليئس (Amelius) فلسفياڻي تصنيف ۾ مهارت جو ثبوت ڏنو آهي. هن جنهن انداز سان افلاطون جي فلسفياڻن مسئلن کي پيش ڪيو آهي، ان ۾ فڪر جي وڏي جدت نظر اچي ٿي. ۽ ان ۾ ڪوئي شڪ نه آهي ته افلوطين، فيثا غورث ۽ افلاطون جي فلسفي جي بنيادي اصول کي جنهن خوبصورتي ۽ وضاحت سان پيش ڪيو آهي ان ۾ ڪوبه فلسفي سندس جو حريف نه آهي. موجوده زماني جي ڏاهن مان اميليئس سنئين سڌي افلوطين جي تقليد ڪري ٿو.[1] منهنجي خيال ۾ اڄ اهي ٻه ئي فلسفي انهيءَ پايي جا آهن جو انهن جي تصنيفن جو بامقصد مطالعو ڪيو وڃي."

مون (فرفريوس) سندس خدمت ۾ ڇهه- ست سال گذاريا ۽ انهيءَ ڊگهي عرصي ۾ اهو مبارڪ شخص (افلوطين) مون کي هميشه نيڪ، مهربان، ۽ انتها درجي جو شريف الطبع ٿي نظر آيو. اهو هر وقت خدا سان وصل جو ڳولائو رهندو هو ۽ بيشڪ اهو سراسر خدا جي محبت ۾ ٻڏل هو.

اهو جيستائين زنده رهيو، هن مادي عالم کان بالاتر ٿيڻ جي ڪوشش ڪندو رهيو. سندس زندگي جو واحد مقصد پنهنجي هستي

1- اها ڳالهه افلوطين جي فڪر جي عظمت تي واضح دليل آهي.

کي خدا جي هستيءَ ۾ گم ڪري ڇڏڻ هو[1] ۽ منهنجي سٺن سالن جي قيام جي دوران، ڪيس چار ڀيرا ذات باري سان ڪامل اتحاد جي نعمت نصيب ٿي ۽ مان (فرفريوس) ان ڳالھ جو اعلان ڪريان ٿو ته عمر جي 68 سال ۾ مون کي بہ ذات باري سان وصل يا اتحاد جي نعمت حاصل ٿي.

مان (فرفريوس) فلوطين جي زندگيءَ جا حالات مختصر طور تي بيان ڪيا. هاڻ مان ان جي تصنيفن تي نظرثاني ۽ انهن جي تدوين جي باري ۾ ڪجھ چوڻ چاهيان ٿو. حقيقت اها آهي ته انهيءَ ڪم جي مرحوم پنهنجي حياتيءَ ۾ ئي وصيت ڪئي هئي ۽ مون ان جي تعميل جو مرحوم سان واعدو ڪيو هو.

مون سندس تصنيفن کي جن جو تعداد 54 آهي، موضوعن جي اعتبار کان مرتب ڪيو آهي ۽ هر ڪتاب ۾ نَوَ 9 رسالا شامل ڪيا آهن. اهڙي طرح ڇهن ڪتابن ۾ سمورا رسالا اچي ويا ۽ انهيءَ مجموعي جو نالو التسع يا التسعات (The Enneads) رکيو.[2]

نوٽ: مناسب معلوم ٿئي ٿو ته پڙهندڙن جي ڄاڻ جي لاءِ هتي حڪيم فرفريوس جي مختصر سوانح حيات ڏجي ۽ فلوطين جي 54 رسالن کي نَوَن۔ نَوَن رسالن جي ڇهن مجموعن ۾ مرتب ڪرڻ جو سبب بہ واضح ڪيو وڃي:

هيءَ نامور ڏاهو، جنهن کي مسلمان ڏاها فرفريوس جي نالي سان سڃاڻين ٿا، 223ع ۾ ٽائر (Tyre) جي مقام تي پيدا ٿيو هو. 263ع ۾ حڪيم فلوطين جي خدمت ۾ حاضر ٿيو ۽ 229ع تائين ان کان علم حاصل ڪندو رهيو. ان جي وفات کانپوءِ سندس جاءِ نشين ٿيو. سندس مشهور تصنيف ”روحاني دنيا جو دروازو“ دراصل فلوطين جي تعليم جو خلاصو آهي. عيسائي مذهب جو ڪائنس وڏو نقاد اڄ تائين پيدا نہ ٿيو ۽ عيسائيت جي رد ۾ جيڪي ڪجھ هن لکيو اهو اڄ تائين لاجواب آهي. منهنجي محدود ڄاڻ مطابق يورپ ۾ عيسائيت جا فقط ٻہ نقاد پيدا ٿيا: هڪ ته اهوئي فرفريوس، جنهن عيسائيت جا اصول ۽ عقيدا عقلي طور تي باطل قرار ڏنا ۽ ناقابل ترديد شهادتن جي روشنيءَ ۾ ثابت ڪيو ته اهي

1- تو مباش اصلا کمال این است و بس
رو، در و گم شو وصال این است و بس۔

2- يوناني زبان ۾ نَوَن 9 کي (Ennea) چئجي ٿو.

عقيدا ۽ رسمون، متَرا جي مذهب مان ورتل آهن. ٻيو نطشي، جنهن جي (Anti-christ) فلسفي عيسائيت جي عمراني خيالن تي اهڙي ڪاري ضرب لڳائي جو اهو مذهب زماني جي ذاهن جي نگاهن ۾ هميشہ جي لاءِ ختم ٿي ويو.

ڪراڙپ شروع ٿيڻ واري عمر ۾ هن پنهنجي هڪ دوست جي بيوه سان فقط ان ڪري نڪاح ڪيو، جو دنيا ۾ ان (عورت) جو ڪٿي گهر نہ هو. انهيءَ خاتون جو نالو مارسيلا هو. اها هڪ نيڪدل عورت هئي ۽ سندس روحاني تربيت جي لاءِ فرفريوس هڪ رسالو بہ لکيو هو، جنهن جو نالو آهي "مارسيلا جي سار سنڀال لاءِ". انهيءَ حڪيم 304ع ۾ وفات ڪئي.

واضح رهي تہ فلوطين جي ترتيب ڏنل نظام فڪر تي، جنهن کي نوافلاطونيت يا اشتراڪي فلسفو بہ چون ٿا، فيثا غورث، افلاطون ۽ ارسطو جي فڪرن جو اثر مرتب ٿيو آهي. فيثا غورث جي فلسفي ۾ عددن کي وڏي اهميت حاصل آهي، ۽ ڪجھ عددن ۾ مخفي خاصيتون بہ مڃيون ويون آهن. جيئن تہ ان فلسفي جي مطابق ٽن جو عدد ڪامل هم آهنگي ۽ ڇهن جو عدد ڪامل تثنيہ ۽ نَون جو عدد ڪامل جمع آهي، انهيءَ ڪري فرفريوس سڄي ڪتاب کي نَون- نَون فصلن جي ڇهن بابن ۾ مرتب ڪيو آهي. نون جو عدد سمورن عددن ۾ ڪامل ترين ۽ وڏين خاصيتن جو حامل تسليم ڪيو ويو آهي.

فلوطين جو علمي مقام

فلوطين جو شمار دنيا جي عظيم ترين مفڪرن منجهان آهي. وهٽيڪر جو خيال اهو آهي تہ ارسطو ۽ ڊيڪارٽ جي وچ ۾ ان کان وڏو مفڪر ڪوئي ناهي. ڊريوس چوي ٿو تہ، قديم زماني ۾، ڪانٽس وڏو فلسفي ڪوئي نہ آهي. ريوائل جو چوڻ آهي تہ اهو دنيا جي عظيم مرتبن وارن مفڪرن مان آهي. ڊين انج، جنهن سڄي ڄمار ان جي مطالعي ۾ گذاري ڇڏي، لکي ٿو تہ "دنيا جو ڪوبہ روحاني اڳواڻ، تاثير، دلي ڪيفيت ڄاڻڻ، ڳوڙهي نظر ۽ روحانيت جي لحاظ کان فلوطين جو مقابلو نٿو ڪري سگهي. مون فقط ان جي تصنيف جو علمي انداز ۾ مطالعو ئي نہ ڪيو آهي، پر ان مان صحيح طريقي تي غور ۽ فڪر ڪرڻ ۽ زندگي گذارڻ جو طريقو بہ سکيو آهي. فلوطين نہ فقط هڪ فلسفي

هو، پر هو هڪ روحاني رهنما بہ هو. هن عقل ۽ عقلي تربيت کي پاڪيزه زندگي جو خادم قرار ڏنو هو. سندس فلسفي جو مقصد فقط ذهني سڪون نہ آهي، بلڪ انسان کي خدا سان ملائڻ آهي. مون تيهن سالن تائين سندس صحبت ۾ زندگي گذاري آهي ۽ راحت ۽ مصيبت ٻنهي حالتن ۾ ائين ئي اجائي ان جي ڳولا نہ ڪئي آهي."[1]

عيسائيت تي فلوطين جو اثر

مس گريس ٽرن بل، جنهن افلوطين جي "التسعات" جو خلاصو شايع ڪيو آهي، ان جي مقدمي ۾ هوءَ لکي ٿي تہ: يوڪين (Eucken) وانگر، ڊين انج جو خيال بہ اهوئي آهي تہ فلوطين کان وڌيڪ عيسائيت تي ڪنهن انساني فرد جو اثر مرتب نہ ٿيو ۽ ٽرولش (Troeltsch) جو، جيڪو جرمنيءَ ۾ پنهنجي دور جو (1865ع کان 1923ع) سڀ کان وڏو مفڪر هو، اهو عقيدو هو تہ جيڪڏهن انجيلي عيسائيت کي نوافلاطونيت سان گڏ ڪيو وڃي تہ موجوده دور جي سمورن مسئلن جو حل دستياب ٿي سگهي ٿو.

حقيقت اها آهي تہ عيسائي ڪليسا غير شعوري طور تي[2] سڄي جي سڄي نوافلاطوني فلسفي کي پنهنجي اندر جذب ڪري ڇڏيو آهي ۽ فلوطين جي شخصيت انهيءَ روحاني قافلي ۾ هڪ نمايان حيثيت رکي ٿي، جنهن ۾ سقراط، افلاطون، ارسطو، اگسٽن، ٿامس ايڪوئناس،

1- هي اعتراف ان ماڻهوءَ ڪيو آهي، جيڪو فلوطيني فڪر جو سڀ کان وڏو ماهر هجڻ کان علاوه انگلستان جي ڪليسا جو بہ نهايت معزز رڪن هو. هن 1918ع ۾ فلوطين جي فلسفي تي جيڪي ليڪچر ڏنا هئا، سي ٻن جلدن ۾ شايع ٿي چڪا آهن.

2- مان مس ٽرن بل جي ان خيال سان متفق نہ آهيان. مس صاحبہ يا تہ مصلحتاً ائين لکيو آهي يا هُن ڪليسا جي تاريخ ۽ عيسائي عقيدن جي تاريخ جو مطالعو نہ ڪيو، ٻيءَ حالت ۾ اها حقيقت مٿس ظاهر ٿئي ها تہ ڪليسا ڄاڻي واڻي نوافلاطونيت کي پاڻ ۾ جذب ڪيو تہ جيئن زماني جي ذاهن جي نظرن ۾ اعتبار جي صورت پيدا ٿي سگهي. اهڙي طرح مٿرائين (Mithraism) جون سموريون مذهبي رسمون ڄاڻي واڻي اختيار ڪيون، تہ جيئن انهيءَ زبردست رقيب جو مقابلو ڪري سگهجي. جيئن تہ هن ڪتاب جو موضوع، ڪليسائي عقيدن جي تاريخ نہ آهي، ان ڪري مجبوراً ان تي ئي ڪفايت ڪجي ٿي.

برونو (علم[1] ۽ صداقت جو شهيد) پيسڪل، ۽ اسپنوزا جهڙا ناليرا ڏاها شامل آهن. يورپ ۾ جيترا صوفي گذريا آهن، سمورا فلوطين جا ئي شاگرد ۽ هم خيال آهن. ۽ اهڙي طرح ڊانٽي، مائيڪل اينجيلو، شلر، بليڪ (Blake)، اسپنسر، ڪالرج، وردس ورٿ، ايمرسن ۽ ٽيني سن وغيره، سيني ان جي فڪر ۽ خيالن جي ترجماني ڪئي آهي. علمي دنيا جن حڪيمن (ڏاهن) کي "ڪيمبرج جا افلاطون جا پيروڪار" جي نالي سان سڃاتو ٿي مثلاً: ڪڊورٿ (Cudworth) ۽ ان جا ساٿي، اهي سيئي فلوطين جا روحاني شاگرد هئا. ۽ اڄ به برگسان ۽ وهائٽ هيڊ، جي فڪر ۾ فلوطين جي شخصيت ۽ ان جي بنيادي فلسفي جي جهلڪ نظر اچي ٿي.

انجيل ۾ لکيل آهي ته، انسان فقط مانيءَ سان ئي زنده نٿو رهي، مگر فلوطين ان کان بلند ترين مقام تي پهچي ڪري، اهو چيو ته انسان فقط علم (فلسفي) سان ئي زنده نٿو رهي. اها نعمت جنهن جي ڪري دلي سڪون حاصل ٿي سگهي ٿو، سا فقط انهيءَ عالم ۾ ڏني وڃي ٿي، جيڪو عقل کان مٿانهون آهي. فلوطين اسان کي عقلي دليلن جي تنگيءَ مان ڪڍي روحاني دنيا جي وسعت سان روشناس ڪري ٿو. اها دنيا مطلق قدرن جي دنيا آهي، مقدس خيالن جي دنيا آهي، پاڪ ۽ پوتر فڪر (سوچ) جي دنيا آهي، روحاني سرور ۽ دلي سڪون جي دنيا آهي، انهيءَ دنيا ۾ داخل ٿيڻ جي لاءِ فلوطين اسان کي مشورو ڏئي ٿو ته ظاهري اکين کي بند ڪريو، ته جيئن باطني اکيون کلي سگهن[2] مگر فلوطين فقط نيڪ بنجڻ جي تلقين تي ئي ڪفايت نٿو ڪري، پر اهو چوي ٿو ته "جيڪڏهن اسين خدا جي نيڪ ٻانهن کي پنهنجي لاءِ

1_ برونو جديد فلسفي جي باني مان آهي ۽ انهن ماڻهن مان آهي، جن پنهنجي خوف سان دانائي واري پوک کي پاڻي ڏنو آهي. رومي ڪليسا، جيڪا پاڻ کي "امن جي شهزادي جو جاءِ نشين" چوي ٿي، تنهن، حق جو ڪلمو چوڻ جي ڏوهه ۾ انهيءَ سچي ۽ کري مرد کي 1600ع ۾، جيئري باهه ۾ ساڙي، ڪيس امر بڻائي ڇڏيو ۽ پنهنجي بربريت کي دنيا اڳيان نروار ڪيو.

2_ تنهنڪري مرشد رومي رح انهيءَ نُڪتي کي هن طرح بيان ڪيو آهي:

تو مکانی اصل- تو در لا مکان

این دکان بربند، بکشا آن دکان-

نمونو بنائڻ تي ڪفايت ڪريون، نه ان جو مطلب اهو آهي ته ان ظل[1] جي ظل[2] يا عڪس جي عڪس تي قناعت ڪئي. (نيڪ انسان خدا جو ظل يا عڪس آهي) مگر اهو ته همت جي پستيءَ جو دليل آهي. اسان جو نصب العين مقصد فقط معصوم عن الخطاءَ (غلطين کان پاڪ) بنجڻ ناهي بلڪ خدا کي پنهنجي آغوش ۾ وٺي ڇڏڻ يا واضح لفظن ۾ خود خدا بنجي وڃڻ آهي.[3]

ان جي صورت اها آهي ته سڀني کان بينياز ٿي پنهنجي خوديءَ ۾ غور ڪريو. خودنگري اختيار ڪيو. اگر توهان کي پنهنجي اندر جمال نظر نه اچي ته سنگ تراش کان سبق وٺو. اهو انتهائي باريڪ بينيءَ کان ڪم وٺي ٿو، ۽ مسلسل اصلاح (تراشڻ ۽ گهڙڻ گهڙڻ جي اضافي) جي ذريعي سان پنهنجي مجسمي کي جميل (سهڻو) بڻائي ٿو. اهڙي طرح توهان پنهنجي خوديءَ کي غور سان ڏسو ۽ اها جاچ ڪريو ته ان ۾ ڪٿي ڪهڙيون ڪهڙيون خاميون ۽ نقص آهن، پوءِ تمام وڏي جدوجهد کان ڪم وٺو ۽ ان کي سهڻو ۽ خوبصورت بڻايو ۽ پنهنجي خوديءَ جي اسٽيچو (مجسمي يا تمثيل) جي ان وقت تائين لڳاتار خوبصورتي سنواريندا رهو، جيستائين اها جميل نه ٿي وڃي يعني جيستائين ان ۾ خدائي صفتون پيدا نه ٿين ۽ اها ڪامل خير (ڀلائي) ۾ تبديل نه ٿي وڃي."[4]

1۔ ظل جي معنيٰ آهي سايو يا پاڇو. (سنڌيڪار).

2۔ يعني هيءَ ڪائنات ان جي ذات ۽ صفات جو ظل (پاڇو) يا عڪس آهي:-

کل مافي الکون- وهمٌ اوخيال، او عکوسٌ في المرايا او ظلال.

هن ڪائنات ۾ جيڪي ڪجهه آهي، اهو يا وهم آهي يا خيال آهي يا آئيني ۾ عڪس آهي يا سايو آهي.

3۔ ماز فلک برتريم وز ملک افزوں تريم
زيں دو چرا نگذريم منزلِ- ما کبرياست- (مرشد رومي رح).
در دشتِ جنونِ من جبريلء زبوں صيدے
يزداں بکمند آور اے همتِ مردانه- (مريد هندي).

4۔ مرشد رومي رح به اهو ئي فرمائين ٿا ته:-

اندريں ره مي تراش و مي خراش تادمِ آخر، دمے فارغ مباش-

فلوطيني فڪر جو روح

1ـ ”هستي جون سموريون صورتون ۽ شان (عظمتون)، الواحد کان صادر ٿين ٿيون ۽ پنهنجي مبدا يا پنهنجي اصل سان واصل ٿيڻ جي لاءِ ۽ هميشہ ان جي قريب رهڻ جي لاءِ ڪوشان رهن ٿيون. (مثنوي معنوي انهيءَ تصور جي شرح آهي.)
2ـ فلوطين الواحد کي، موجود اول، الاول، المطلق، الخير، لامتناهي، الاب، جي لقبن سان بہ ياد ڪيو آهي.
3ـ انهيءَ الواحد کان عقلِ ڪُلي جو صدور ٿيو.
4ـ انهيءَ عقل ڪلي مان نفس ڪلي جو صدور ٿيو.
5ـ انهيءَ نفس ڪلي مان ڪائنات جو صدور ٿيو.[1]

نوٽ: مون گذريل صفحن ۾ مس ٿرن بل سان اختلاف جي سلسلي ۾ انهيءَ ڳالھ ڏانهن اشارو ڪيو هو تہ عيسائيت پنهنجي حريف مذهب مترائيت جون سموريون رسمون پاڻ ۾ داخل ڪري ڇڏيون. جيئن تہ بغير دليل واري دعويٰ ذاهن جي نزديڪ توجھ جي قابل نہ هوندي آهي ان ڪري هتي سٽن ۾ انهيءَ فرض کي پورو ڪريان ٿو.

ڊاڪٽر جيمس ڪي فيبلمان، پروفيسر طولان يونيورسٽي جي بلند پايہ تصنيف ”مذهبي فلوطونيت“ (Religious Platonism) جي نالي سان 1959ع ۾ لنڊن مان شايع ٿي آهي. انهيءَ ڪتاب جي صفحي نمبر 142ـ 143 جو خلاصو پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪريان ٿو:

”مترا ازم هڪ پراڻو مذهب هو. ان جو بنيادي تصور، آفتاب پرستي (سج جي پوڄا) هو. ان مذهب ۽ عيسائيت ۾ وڏي پيماني تي مماثلت پاتي وڃي ٿي. جهڙوڪ:

1ـ ٻنهي مذهبن ۾ بپتسمہ ڏيڻ جي رسم آهي.
2ـ ٻنهي وٽ ”پاڪ رفاقت“ جي رسم آهي.
3ـ ٻنهي وٽ ”عشاء ربّاني“[2] جي رسم آهي.
4ـ ٻنهي مذهبن ۾ ”منجيء عالم“ (دنيا کي نجات ڏياريندڙ) 25 ڊسمبر تي پيدا ٿيو.

1ـ ورتل ”روح فلوطين“ مؤلفہ مس ٿرن بل ص2 کان 14.
2ـ عيسائي مذهب مطابق ”عشاءِ رباني“ اهو آخري کاڌو، جو حضرت عيسيٰ عليہ السلام پنهنجي حوارين سان گڏ کاڌو هو. (سنڌيڪار).

5ـ ٻئي آچر کي سبت[1] قرار ڏين ٿا.
6ـ ٻنهي مذهبن ۾ رهبانيت[2] جي تعليم ڏني ويئي آهي.
7ـ ٻنهي مذهبن ۾ لوگاس (Logos) جو عقيدو موجود آهي ۽ اهو لوگاس، خدا ۽ ٻانهن جي وچ ۾ واسطو يا شفيع آهي.
8ـ ٻنهي جو منجي (نجات ڏيندڙ) مصلوب ٿي ڪري ٻانهن جي گناهن جو ڪفارو ٿي ويو.[3]

جڏهن قسطنطين، عيسائيت کي سلطنت جو سرڪاري مذهب قرار ڏنو ته عيسائين مترا جي پوئلڳن کي ظلم جو نشانو بڻايو. مگر جڏهن قيصر جولين عيسائيت ڇڏي مترائيت قبول ڪئي ته ان مذهب کي ٻيهر عروج حاصل ٿي ويو. ان جي وفات کانپوءِ عيسائيت وري اقتدار ۾ اچي وئي ۽ چوٿين صديءَ ۾ عيسائيت، مترائيت کي تلوار کي جي زور سان ختم ڪري ڇڏيو.“[4]

1- فلوطين جي فلسفي جو اجمالي خاڪو

1ـ فلوطين جي فلسفي جو بنياد، وحدت الوجود تي آهي. ان جي راءِ ۾ وجود، حقيقي جزو آهي ۽ الواحد ۾ منحصر آهي،
2ـ اهو الواحد (جيڪو الخير الاول ٻه آهي) بلڪل اڪيلو آهي. بسيط (ڪشادو) آهي ۽ غير محدود آهي. جسم ۽ صورت کان پاڪ آهي. اهو سمورين صفتن ۽ تعريفن کان مٿانهون آهي. جڏهن اسين ان کان سمورين صفتن جي نفي ڪريون، ته اهو ڪنهن حد تائين عقل وٽان ٿي سگهي ٿو. سچي ڳالهه ته اها آهي ته اسين وحدت ۽ خير جا تصور ٻه ان سان منسوب نٿا ڪري سگهون. ڇاڪاڻ ته انهن سان ٻه ان جي ذات جي حد بندي لازم ٿئي ٿي.
3ـ سموري ڪثرت (ڪائنات) انهيءَ الواحد کان صادر ٿي آهي. مگر

1ـ آرام ۽ عبادت جو ڏينهن، جيڪو مسلمانن وٽ جمع، يهودين ۾ ڇنڇر ۽ عيسائين ۽ مترائيت ۾ آچر آهي. (سنڌيڪار).
2ـ دنيا کي ترڪ ڪرڻ. (سنڌيڪار).
3ـ تفصيل جي لاءِ ڏسو ڪتاب نالي ”اسرارِ مترا“ مصنف ڪيو مونٽ. ڇاپو نيويارڪ 1956 صفحو نمبر 190 ۽ ان کانپوءِ.
4ـ اقتباس از ”مذهبي فلاطونيت“ ص: 142.

انهيءَ صادر ٿيڻ جو اهو مطلب نہ آهي تہ الواحد، ڪائنات جي ڪثرت ۾ گم ٿي ويو يا ڪائنات ۾ تبديل ٿي ويو. يا هيءَ ڪائنات الواحد (خدا) ٻئجي ويئي. ٻين لفظن ۾، فلوطين بہ شنڪر جيان، حلول جي نظريہ يا اتحاد جو سخت مخالف آهي. ان جو فلسفو (Pantheism) يا حلول نہ آهي، بلڪ وحدت الوجود آهي. الواحد همہ (ڪائنات) ۾ تبديل نہ ٿو ٿئي، بلڪ اهو هميشہ "همہ" (ڪائنات) کان وراءَ الوراءَ رهي ٿو.[1]

4ـ الواحد کي انهيءَ اعتبار کان "همہ" چئي سگهون ٿا تہ سموريون شيون ان کان صادر ٿيون آهن. ليڪن اهو سمورين شين مان يا شين مان ڪوئي هڪ نہ آهي. ڇاڪاڻ تہ ڪائنات جون سموريون شيون ڪائنس پوءِ هست ٿيون آهن ۽ انهن جي هست ٿي وڃڻ کان پوءِ اهو دستور مطابق ڪائنن مافوق ۽ بالاتر آهي. اها ڳالھ بہ نہ آهي تہ ڪثرت (ڪائنات) الواحد کان تقسيم ذات[2] جي صورت ۾، ظاهر ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ تہ ان صورت ۾ الواحد جي وحدت ختم ٿي ويندي ۽ اهو مشڪل آهي.

5ـ الواحد کان ڪثرت جو ارتقائي ظهور صادر ٿيڻ جي طريقي سان ٿيو آهي، يعني الواحد جي ذات ۾، ڪثرت جي صادر ٿيڻ سان ڪابہ ڪمي يا نقص واقع نہ ٿو ٿئي. تنهنڪري فلوطين چوي ٿو تہ، "الواحد پنهنجي ذاتي ڪمال سان ٿمتار هجڻ سبب، وجود جي ادنيٰ مرتبن جي ظهور کي روا رکي ٿو. مگر اهي ادنيٰ مرتبا خود ان جي ذات ۾ داخل نہ آهن."

6ـ اهو صادر ٿيڻ ان ڪري ممڪن ٿي سگهيو جو اهو مبداء اوّل، الواحد ئي نہ آهي، بلڪ الخيرالاوّل بہ آهي ۽ خير جي ذات جي تقاضا اها آهي تہ اهو افاضئہ وجود (وجود کي فيض رسائڻ) ڪري. خير، جيڪڏهن افاضئہ وجود نہ ڪري تہ اهو خير ئي ناهي. پوءِ الواحد جي لاءِ ضروري آهي تہ اهو الخير هجڻ جي حثييت سان افاضئہ وجود ڪري. يعني پنهنجو غير پيدا ڪري يا ڪنهن کي

1ـ شبستري رح انهيءَ خيال کي هن طرح نظم ۾ آندو آهي:

حلول و اتحاد اين جا محال است
که در وحدت دوئی عينِ ضلال است۔

2ـ ذات جي صورت ۾ ورهاست.

صادر ڪري، جنهن تي جود وڪرم جي بارش ٿي سگهي.

(7) اها شيءِ جا الواحد کان صادر ٿيندي، وحدت نٿي ٿي سگهي؛ بلڪ ڪثرت هوندي، ڇاڪاڻ ته اهو صادر ٿيڻ، مبدا يا اصل اول ناهي جنهن جي لاءِ وحدت شرط آهي، بلڪ مبداء اول جي هستيءَ جو نتيجو آهي. ان ڪري ان ۾ ڪثرت جي عظمت جو موجود هجڻ لازمي آهي.

(8) الواحد کان جا شيءِ سنئين سڌي صادر ٿي، اها عقل (Nous) آهي جيڪو الواحد جو عڪس (Image) آهي. اهو عڪس الواحد جي چوڌاري نور (روشني) جي دائري جيان ڦهليل آهي بذات خود اهو عڪس واجب الوجود آهي يعني ذاتي وجود جي صفت رکندڙ آهي. ليڪن پنهنجي حقيقت کان آگاهه ٿيڻ جي لاءِ اهو حقيقي وجود پنهنجي مبداء ڏانهن متوجہ ٿئي ٿو ۽ انهيءَ توجه جي فعل جي ڪري، ادراڪ (عقل ۽ فهم) جو صاحب بڻجي وڃي ٿو، يعني ان تي عقل جو لاڳو ٿيڻ درست ٿئي ٿو. جڏهن انهيءَ صادر اول يا عقل کي پنهنجي ذات جو ادراڪ حاصل ٿي وڃي ٿو، ته ان ۾ ٿنويت[1] (Duality) جو رنگ پيدا ٿي وڃي ٿو ڇاڪاڻ ته جيتوڻيڪ علم ذات جي حصول ۾ عالم ۽ معلوم، دراصل هڪ ئي هوندا آهن، مگر اسين انهن ۾ فڪر ۽ سوچ جي حالت ۾ امتياز ڪري سگهون ٿا.

مطلب ته اهڙي طرح ذات عقل ۾، تفريق يا غيريت جو اصل داخل ٿي وڃي ٿو ڇاڪاڻ ته عالم ۽ معلوم ۾ گهٽ ۾ گهٽ هڪ خيالي امتياز ته ضروري ٿي سگهي ٿو. پوءِ جيڪڏهن الواحد، خدا اعليٰ آهي ته عقل يا روح ڪلي [2] انهيءَ خدا اعليٰ جو پٽ آهي، جنهن ۾ الوهيت پاتي وڃي ٿي.

(9) انهن عقل ڪليءَ مان نفس ڪليءَ جو صدور ٿيو ۽ نفس ڪليءَ مان دنياوي ڪائنات جو صدور ٿيو. واضح رهي ته عقل ۽ نفس اهي ٻئي الواحد جا داخلي مرتبا آهن. دراصل هڪ ئي ذات مطلق آهي؛

1_ ٿنويت کي انگريزي ۾ (Dualism) چئبو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: ٻيائي- ٻه هجڻ- ٻن خدائن هجڻ جو عقيدو. (سنڌيڪار).

2_ فلوطين، صادر اول جي لاءِ لفظ (Nous) استعمال ڪيو آهي. ان جو ترجمو عام طور تي عقل ڪيو ويندو آهي. مگر دين انغ جي راءِ ۾ ”روح“ وڌيڪ مناسب آهي. يوناني لغت ۾ (Nous) جو انگريزي ترجمو (Mind) يا نفسِ مدرڪ ڪيو ويو آهي.

جنهن جا ٽي شان (عظمتون) آهن يعني الواحد، عقل ۽ نفس. هاڻ اسين ان بحث کي ڪجهه وضاحت سان لکون ٿا:

(1) جيئن بيان ٿي چڪو آهي تہ وحدت الوجود فلوطين جي مذهب جو بنياد آهي، يعني الواحد سمورين شين جي حقيقت آهي، مگر اهو خود سمورين شين منجهان نہ آهي. حقيقت، واحد آهي ۽ اها ئي واحد حقيقت وجود جو مقصد آهي. سمورا موجودات، تجلي ۽ فيض جي طريقي سان، ان کان صادر ٿيا آهن ۽ آخرڪار انهيءَ مبداءِ ۽ اول ذاتهن رجوع جي طريقي تحت واپس هليا ويندا.[1]

(2) الواحد ئي مطلق هستي آهي ۽ ڪائنات ”نمود بي بود“[2] آهي يا ”نيست هستي نما“ آهي.

(3) الواحد (خدا) هر منطقي حد ۽ تعريف کان وراءُ الوراءَ (مٿانهون) آهي، خدا جيتوڻيڪ مصدر همہ اشياءَ آهي يعني هر شيءِ ان مان صادر ٿي آهي مگر اهو صادر ٿيل شين مان نہ آهي. هر تعبير، موجود، وجود، ۽ جوهر ۽ حيات جي قسمن مان ناقص آهي. خدا انهن سڀني کان بالاتر آهي. ان جو تصور ناممڪن آهي.

(4) اسان خدا جي باري ۾ فڪر ۽ ارادي جا قائل بہ نہ ٿي سگهياسين، ڇاڪاڻ تہ فڪر ٻن شين کي لازم آهي: هڪ مفڪر، ٻي اها شيءِ جنهن ۾ فڪر ڪيو وڃي. اهڙي طرح ارادو ان ڳالهه کي لازم آهي تہ ارادو ڪرڻ وارو اهڙي حالت جو طالب يا منتظر آهي، جا ان جي موجوده حالت کان مختلف آهي. انهن ٻنهي ڳالهين ۾ ثنويت پاتي وڃي ٿي، حالانڪہ خدا، واحد آهي. ۽ ان جي لاءِ ڪنهن انتظاريءَ واري حالت جو تصور بہ نٿو ڪري سگهجي.

(5) اسين جنهن ڳالهه کي يقين سان چئي سگهون ٿا، اُها اها آهي تہ:
(الف) خدا واحد آهي، واجب الوجود آهي، ڪامل آهي، تجزيہ، تبعيض (حصو) ۽ تعداد (ڪثرت) کان مبرئ آهي. علي ڪل شيءِ محيط آهي، لامحدود آهي. ان سان هر قسم جي نسبت ۽ اضافت، توحيد جي خلاف آهي. مثلاً ان سان علم ۽ ادراڪ جي نسبت غلط آهي ۽ توحيد جي خلاف آهي ڇاڪاڻ تہ ان جي ذات کان علاوه ٻئي ڪنهن شيءِ جو وجود ئي درست نہ آهي، جو ان جو معلوم يا

1_ مرشد رومي رح ۽ عارف جامي رح بہ اهو ئي چوي ٿو.
2_ ناپائدار ڏيکاءُ. (سنڌيڪار).

مدرڪ ٿي سگهي.

(6) جيتوڻيڪ فلوطين خدا جي لاءِ مختلف وصفن کي مڃي ٿو، پر هر تعبير ۽ وصف کي غلط قرار ڏئي ٿو ۽ ان کي خدا جي ذات لامحدود جي حق ۾ حد بندي سمجهي ٿو. ايتري تائين جو هو اهو چوي ٿو ته ان کي وجود به نٿا چئي سگهون ڇاڪاڻ ته اهو وجود کان به بالاتر آهي ۽ وجود به سندس فيضن مان هڪ فيض آهي.

(7) خدا کي حواسن ۽ عقل جي ذريعي نٿا حاصل ڪري سگهو ان تائين پهچڻ جو ذريعو اشراق [1] يا شهود يا وجدان آهي.

(8) خدا خير ۽ فيض جو ظاهر ڪندڙ آهي. سموري ڪائنات ان جي فيض سان ظاهر يا پيدا ٿي آهي. هر شيءِ جيتري قدر ان جي فيض سان قريب آهي، اوتري قدر ڪامل آهي ۽ جيتري قدر پري آهي اوتري قدر ناقص آهي. قُرب، ڪمال جو معيار آهي.

(9) جيڪا شيءِ خدا کان سڀ کان پهرين صادر ٿي، اهو عقلِ ڪلي آهي ۽ خدا کانپوءِ سمورين شين ۾ ڪمال ترين آهي. مجازاً چئي سگهون ٿا ته اهو صور اول خدا جو پٽ آهي. هن پنهنجي پيءُ (خدا) کان سمورا ڪمالات حاصل ڪيا آهن.

(10) عقلِ ڪلي (صادر اوّل) ۾ به قوت انتاج (ڪتائڻ جي طاقت) آهي، جيتوڻيڪ پيءُ کان گهٽ آهي. ۽ ان مان جيڪا شيء صادر ٿي اها نفس ڪلي آهي. الواحد، عقل ڪُلي ۽ نفس ڪُلي کي الوهيت جي اقانيم ثلاثہ [2] سان تعبير ڪري سگهون ٿا. [3]

(11) جهڙي طرحَ عقل ڪُلي، خدا کان فيض حاصل ڪري ٿو، اهڙي طرح نفس ڪلي عقل ڪُلي کان مستفيض آهي، هن معنيٰ ۾ ته مبداء وجود (وجود جو بنياد) سج جي درجي جيان آهي، عقل زمين

1_ حڪمت، روشن ضميري_ باطن جي صفائي. (سنڌيڪار).

2_ عيسائي مذهب ۾ اقانيم ثلاثہ تثليث جي فردن (خدا _ عيسيٰ ۽ روح القدس) کي چوندا آهن. مگر هتي عيسائين جي اقانيم ثلاثہ مراد نہ آهي. (سنڌيڪار).

3_ مگر اهي اقانيم ثلاثہ عيسائين جي اقانيم ثلاثہ وانگر ٽي خدا نہ آهن. بلڪ خدا واحد جون ٽي عظمتون آهن. ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن هر اقنوم کي مستقل خدا مڃيو وڃي ته ڇٽي طرح ٽي خدا ثابت ٿيندا ۽ ٽي خدا گڏجي ڪري، هڪ نٿا ٿي سگهن بلڪ ٽي ئي هوندا. سبيليئس (Sabellius) تثليث مان ٽي خدا مراد نہ وٺندو هو، بلڪ خدا واحد جا ٽي شان (عظمتون) وٺندو هو، ان ڪري روم جي ڪليسا ان کي ڪافر قرار ڏئي ڪليسا کان خارج ڪري ڇڏيو.

جي درجي وانگر آهي، ۽ نفس چنڊ جي درجي وانگر آهي.

(12) جهڙي طرح عقل خدا ۽ نفس جي وچ ۾ واسطو آهي، اهڙي طرح نفس، عالم روحاني ۽ عالمِ جسماني جي وچ ۾ واسطو آهي.

(13) نفس ڪُلي ۽ هر جسم ۾ حلول (واسو) ڪيو آهي ۽ هر جسم پنهنجي لياقت مطابق، نفس مان حصو حاصل ڪيو آهي ۽ اهڙي طرح نفس ڪلي سمورن جزوي (شخصي) نفسن جي پيدا ٿيڻ جي جڳهه آهي. ان جي ڪري جزوي نفسن جي تصديق ٿي آهي.

(14) جسم ۽ بدنَ آفتاب حقيقي يعني خدا جو پست ترين ۽ ڪمزور ترين پرتوو يا ظل (پاڇو) يا عڪس آهي.[1]

(15) جسمن جي حقيقت، صورت آهي، جيڪا انهن جي وجود جي لاءِ مايا جي درجي جيان آهي ۽ مادو ان صورت کي قبول ڪرڻ وارو آهي.

(16) صورت، جسمن ۽ بدنن جو وجودي رخ يا پهلو آهي. ان ڪري جسماني عالم کي وجود ۽ عدم سان هڪجهڙائي جي نسبت آهي. يا هيئن چئو ته اهو عالم وجود ۽ عدم جي وچ ۾ مذبذب (غير مستقل مزاج) آهي[2] يعني هڪ اعتبار کان اهو عالم موجود آهي، ٻئي اعتبار کان معدوم آهي.

(17) ان ڳالهه کي هيئن سمجهو ته هيءَ عالم پنهنجي حقيقت جي اعتبار کان ته معدوم آهي، مگر ان اعتبار کان ته آفتاب حقيقي جو عڪس يا ظل آهي، ان کي موجود چئي سگهون ٿا.

(18) نفس ڪلي کان انهن موجودات جو صدور، جيڪي جسم ۽ (ممڪن حقيقتن) جي وصف رکن ٿا، دراصل لانهايت ذاتهن انتقال (منتقل ٿيڻ) آهي.

(19) خدا ۽ جسم (مادو) ڪمال جي درجن جا ٻه ڪنارا آهن. اعليٰ ترين درجو خدا آهي ۽ ادنيٰ ترين درجو جسم آهي. خدا وحدت (هيڪڙائي) آهي، ڪائنات يا جسم ڪثرت آهي.

1- ڪل مافی الکون وهم او خیال،
او عکوسٌ فی المرایا او ظلال-

2- طلسم بود و عدم جس کا نام هے آدم-
خدا کا راز هے قادر نهیں جس په سخن-

(20) جسم هميشه تغير ۽ بدلجڻ جي حالت ۾ آهي، ان ڪري ان تي ”بود“ (هئڻ) يا ”هست“ (آهي) لاڳو نٿو ٿئي بلڪ اهو ”نمود“ (ڏيکاءُ) آهي. ٻين لفظن ۾، جسم هميشه واقع ٿيڻ يا ٿيڻ (Becoming) جي حالت ۾ رهي ٿو، ان تي ”بودن“ يا وجود (Being) لاڳو نٿو ٿي سگهي[1]

(21) صورت، موجودات جي حقيقت تي مشتمل آهي ۽ اها خير ۽ جمال (سونهن) ۽ ڪمال ۽ وحدت سان سنورايل آهي.

(22) مادو اها شيءِ آهي جنهن سان جسم متڪون[2] ٿين ٿا ۽ ان ۾ بي صورتي، شر، زشتي (بدصورتي)، نقص ۽ ڪثرت آهي. صورت ۽ مادو پاڻ ۾ هڪٻئي جو ضد آهن. جيئن ته خدا پنهنجي قدرت ڪامله سان ٻنهي کي گڏ ڪيو آهي؛ ان ڪري خدا کي جامع الاضداد چئجي ٿو.

(23) عقل ڪُلي ۽ نفس ڪلي جيتوڻيڪ مبداءِ وجود[3] کان صادر ٿيا آهن، مگر مادي سان وابستگي جي ڪري ناقص ٿي ويا ۽ ڪثرت جي قيد ۾ ڦاسي ويا.

(24) عالمِ ملڪوت مان، عالمِ ناسوت ڏانهن نفس ڪُلي جيِ ان تنزل کي ۽ عالم ڪثرت مان ان جي آلودگي کي، ڪمان وانگر لهڻ جي حرڪت سان تعبير ڪن ٿا.

(25) انهيءَ نزولي حرڪت جي مقابلي ۾ ٻي حرڪت به آهي يعني هر شيءِ جا الواحد کان صادر ٿي آهي، ان الواحد (اصل) ڏانهن رجعت (واپسي) جو لاڙو پاتو وڃي ٿو. مصدر اوّل ڏانهن رجوع جي اها خواهش، معرفت جي ڪري پيدا ٿئي ٿي يعني جڏهن انسان کي پنهنجي اصل جي معرفت حاصل ٿي وڃي ٿي ته ان ۾ پنهنجي اصل ڏانهن رجوع ڪرڻ جو جذبو پيدا ٿي وڃي ٿو. جذب (ڪشش) جي شدت، معرفت جي شدت تي موقوف آهي. انهيءَ

1- چو موج می تپد آدم بجستجوئے وجود،
هنوز تا به کمر درمیانهٔ عدمء است- (اقبال رح)

2- طاقت حاصل ڪن ٿا- (سنڌيڪار)

3- وجود جو بنياد - (سنڌيڪار)

رجعي حرڪت ڪي ڪمان وانگر چڙهڻ جي حرڪت چون ٿا[1]

(26) جيڪو شخص پنهنجو سمورو ڌيان ماديات (جسمانيات) تي لڳائي ٿو ۽ رجعي حرڪت کي فراموش ڪري ڇڏي ٿو، اهو تباهه ٿي وڃي ٿو. ۽ جيڪو شخص ماديات کان منهن موڙي ٿو ۽ پنهنجو توجهه عالمِ بالا تي محڪم ڪري ڇڏي ٿو، اهو ڪامياب ٿي وڃي ٿو.

(27) انهن ٻن حرڪتن (حرڪت اچڻ جي ۽ حرڪت وڃڻ جي) جو اهو نتيجو آهي ته انساني روپ دنيا ۾ خدا جي طرفان ايندا رهن ٿا ۽ وري واپس ويندا رهن ٿا.[2]

(28) انهيءَ واپسيءَ (سير سلوڪ) جا ٽي مرحلا آهن:

(الف) "مقاماتِ سيرو سلوڪ" جو مطلب آهي حقيقت جي طلب ۽ ان تائين پهچڻ جي لاءِ مجاهدو ڪرڻ.

(ب) محبت هڪ "حالت" آهي، جيڪا حقيقت جي مشاهدي سان سالڪ تي طاري ٿي وڃي ٿي.

(ج) "معرفت" (Gnosis) حقيقت تام (مڪمل حقيقت) تائين پهچي وڃڻ جو نالو آهي. هتي پهچي عارف انسان ڪامل بڻجي وڃي ٿو ۽ ڪمال ئي وجود جي انتها آهي.

(29) هر موجود انهيءَ ڪمال جي حصول ڏانهن طبعي رجحان رکي ٿو.[3] يعني هن رنگ وبوءِ واري طلسم مان آزادي حاصل ڪرڻ ۽ پنهنجي اصلي وطن ڏانهن واپسي يعني پنهنجي مبداء (اصل) سان ميلاپ.

(30) هي سير قدمن جي ذريعي ٿئو ٿئي، ان جي صورت اها آهي ته

-1 بر مواتب سرنگوں کردہ عبور
پایه پایه ز اصل خویش افتاده دور
گر نگردد باز مسکین زین سفر
نیست از وے هیچکس محروم تر-
(اسرار الحکم ملا هادي سبزواري)

-2 صورت از بی صورتی آمد برون،
باز شد انا الیه راجعون- (رومي رح)

-3 هر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روگار وصلِ خویش

ظاهري اکين کي بند ڪريو ۽ دل جي اکين کي کوليو.[1] خودي (نفس يا اهنڪار) کان پاسيرا ٿيو ۽ بي خودي جي ذريعي ان کي پنهنجي اندر ڳوليو.

(31) خدا هي عالم خير جي لاءِ خلقيو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو خود سراپا خير آهي. ان ۾ جيڪو شر نظر اچي ٿو، اهو وجودي ناهي، بلڪ عدمي آهي، يعني ان ڪري آهي جو روح، ماديات ۾ ڦاسي پنهنجي حقيقت کان غافل ٿي ويو ۽ اها غفلت شر جو سبب بڻجي وئي. ٻين لفظن ۾، روح جو نزول گويا هبوط[2] آهي. ۽ هبوط کان شر جو ظهور ٿيو ۽ ان ۾ مصلحت اها آهي ته خير، شر سان منهن مقابل ٿي نمايان ٿي وڃي. جهڙي طرح ظلمت (اونداهي) نه هجي ته نور (روشني) جي خوبي واضح نٿي ٿي سگهي.

- تنهن هوندي به اهو شر آهستي آهستي گهٽجي رهيو آهي ۽ ڪائنات جو هر قدم خير ڏانهن اُتي رهيو آهي.[3]

(32) فلوطين روحن جي تناسخ (هڪ صورت مان ٻئي صورت اختيار ڪرڻ) جو قائل آهي. هو چوي ٿو ته ارواح (نفس ڳالهائيندڙ) جيئن ته ازلي ۽ ابدي آهن ان ڪري اهي جسمن جي قيد ۾ اچڻ کان اڳ ۾ موجود هئا ۽ جيڪي ماڻهو نفس اماره جي غلامي ڪن ٿا، انهن جي مرڻ کانپوءِ انهن جا روح، حيوانن جي قالب ۾ هليا وڃن ٿا. جيڪي ماڻهو نيڪ آهن، انهن جي وفات کانپوءِ انهن جا روح ٻيهر انسان جو قالب اختيار ڪن ٿا.[4]

(33) جيئن ته نفس جزئي، نفس ڪلي ۽ مادي جسمن جي وچ ۾ غير مستقل مزاج حالت ۾ آهن ان ڪري انهن جا ٽي قسم ٿي ويا:-

(الف) اهي آسماني نفس جيڪي خدا جي لاءِ زنده رهن ٿا ۽ جمال جي مشاهدي ۾ سدائين گم رهن ٿا.

1- تو مکانی، اصل- تو در لا مکان،
این دکان بر بند، بخشا آن دکان
چشم بند و گوش بند ولب به بند
گر نه بینی نور حق، برما بخند (رومي رح)

2- هبوط معنيٰ هيٺ لهڻ - پستي وغيره (سنڌيڪار)

3- اقبال جو نظريو به اهو ئي آهي.

4- شنڪر اچاريه جو مسلڪ به اهو ئي آهي.

(ب) اهي نفس (روح) جيڪي گھمندا ڦرندا رهن ٿا. مثلاً: ملائڪ ۽ شيطان. ملائڪ هميشه خير ڏانهن مائل رهن ٿا ۽ شيطان شر ڏانهن.

(ج) نفوس بشري (انساني روح) جن جو اصلي وطن عالم قدس (بهشت) هو، مگر اهي اجسام (جسمن) سان وابسته ٿي ويا، هاڻ جيڪڏهن اهي همت ۽ اختيار کان ڪم وٺن ته وري بيهر پنهنجي اصلي وطن ڏانهن واپس وڃي سگهن ٿا.

(34) حياتيءَ جو مقصد ۽ مقصد جي تڪميل، مبداء اصلي ڏانهن موٽ آهي ۽ انهيءَ واپسيءَ جو طريقو عشق آهي، جنهن جي ڪري نفس اماره سمورن عيبن کان پاڪ ٿي وڃي ٿو ۽ چئن فضيلتن (عفت.[1] عدالت، شجاعت ۽ حڪمت) جي صفت رکڻ وارو ٿي وڃي ٿو.

(35) خدا سان واصل ٿيڻ جو طريقو عشق آهي، ڇاڪاڻ ته خدا محبوب حقيقي آهي. اهو حسن ۽ جمال ۾ ڪامل آهي. اهوئي انهيءَ لائق آهي ته ان سان محبت ڪئي وڃي. ۽ جيئن ته اهو خود سراسر عشق يا مجسم عشق آهي. ان ڪري ان تائين پهچڻ جي صورت فقط عشق آهي.[2] تنهنڪري فلوطين چوي ٿو:

"خدا نه زمان ۾ آهي نه مڪان ۾ آهي، نه اهو محدود آهي نه محصور آهي. نه ان جي ڪائي صورت آهي نه شڪل، اهو سمورين اضافتن ۽ نسبتن کان پاڪ آهي. اهو خود بخود، باخود، درخود موجود آهي. ان سان گڏ ئي اهو محبت جي لائق به آهي. اهو انهيءَ لائق آهي ته ساڻس محبت ڪئي وڃي. اهو محبوب آهي، بلڪ

1ـ پاڪدامني ۽ پرهيز گاري ـ (سنڌيڪار)

2ـ دنيا جي سموري صوفيائي ادب ۾ خدا کي محبوب ئي قرار ڏنو ويو آهي. فلوطين، فرفريوس، شنڪر، رام نوج، ولڀ اچاريه، منصور حلاج، شيخ اڪبر رح، مرشد رومي رح، خواجه عطار رح، حڪيم عراقي رح، عارف جامي رح، حڪيم سنائي رح، بيدل رح، شاهه عبداللطيف ڀٽائي رح، سچل سرمست، وارث شاهه، سلطان باهو، بلهي شاهه، رام ڪرشن، پرم هنس ۽ اقبال ـ سڀني خدا کي ئي محبوب حقيقي بنايو آهي ۽ عشق حقيقي جو نغمو ٻڌايو آهي. اهي سڀئي هڪ ئي حقيقت جي شمع جا پروانا آهن ۽ هڪ ئي مسلڪ يعني مذهب عشق جا مبلغ آهن. جنهن کي شڪ هجي ته ذاتي طور انهن جي تصنيفن جو مطالعو ڪري.

خود عشق ۽ واجب الوجود آهي.“ (6_ 8) [1]

(36) جيئن تہ خدا حسن بہ آهي ان ڪري ڪائنات ۾ جيڪو بہ حسن آهي، اهو ان جي حقيقي حسن جو عڪس آهي. فلوطين لکي ٿو:

”مادي شين ۾ جتيري قدر حسن ۽ جمال آهي اهو سڀ ان خيال سان رابطو پيدا ڪرڻ جي ڪري ظهور پذير ٿئي ٿو جيڪو ذات حق کان صادر ٿئي ٿو. روح (SOUL) بذات خود حسين ۽ جميل آهي، مگر جڏهن جسم سان وابستہ ٿئي ٿو تہ ان جو جمال مخفي ٿي وڃي ٿو. جيڪڏهن اهو مادي لاڳاپن کان ازادي حاصل ڪري تہ ان جو اصلي جمال اهڙي طرح ظاهر ٿئي ٿو، جهڙي طرح سون کي باهہ ۾ گرم ڪري مر مٽي صاف ڪئي وڃي تہ اهو جرڪڻ (چمڪڻ) لڳي ٿو.“ (1_6)

(37) هيءَ ڪائنات آرسيءَ جي مرتبي جيئان آهي، بلڪ هر موجود آرسيءَ جي درجي جيان آهي ۽ خدا ان ۾ جلوه گر آهي ۽ ان مان ظاهر ٿي رهيو آهي. اهي آئينا (آرسيون) ”نمود“ آهن. خدا وجود آهي يعني حقيقي معنيٰ ۾ اهو ئي موجود آهي. هستي يا وجود دراصل فقط ان جي لاءِ ثابت آهي.

(2) ڊاڪٽر انج جي زباني فلوطيني فڪر جي شرح

جينوٽيڪ گذريل صفحن ۾ فلوطين جي تعليم جو خلاصو آسان لفظن ۾، پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪيو ويو آهي، جيڪو ان جي بنيادي فڪر کي سمجهڻ جي لاءِ بلڪل ڪافي آهي ليڪن ڊاڪٽر انج (W. R. Inge) ”فلوطين جو فلسفو“ جي نالي سان پنهنجي عالماڻي تصنيف ۾ ”فلوطين“ جي عنوان سان پنهنجي خطبي ۾ جن حقيقتن کان اسان کي روشناس ڪيو آهي، انهن جو خلاصو پنهنجي لفظن ۾ بيان ڪرڻ کان سواءِ وڏڻ لاءِ دل نٿي گهري، ڇو؟ ان ڪري تہ ذڪر ڪيل ڊاڪٽر انج پنهنجي عمر جا ٽيهہ سال دنيا جي انهيءَ عظيم المرتبت فلسفيءَ جي فڪر تي غور و فڪر ۽ تدبر ڪرڻ ۾ گذاريا آهن، ۽ منهنجي راءِ ۾ اهو فلوطيني فلسفي تي ”اٿارٽي“ يعني سَند آهي. مان سڀ کان اڳ ۾ ان جي خطبي مان ڪجهہ اقتباس پيش ڪندس، ان

1_ 6 _8 جو مطلب اهو آهي تہ اها عبادت ڇهين تا سوع (Ennead) اٺين رسالي ۾ آهي.

ڪانپوءِ ان جي تصنيفن مان فائدو حاصل ڪندس.

واضح هجي ته هندستان ۾ هڪ علمي مجلس قائم آهي جنهن جو مرڪز لنڊن ۾ آهي ۽ ان ملڪ جا اعليٰ پائي جا ڏاها ۽ فلسفي ۽ سائنسدان ئي انهيءَ مجلس جا رڪن بڻجي سگهن ٿا. ان مجلس جي رڪنيت دراصل هڪ تمام وڏو اعزاز آهي، جيڪو ڪنهن عالم کي حاصل ٿي سگهي ٿو. هيءَ مجلس هر سال ڪنهن نامور عالم کي دنيا جي ڪنهن ناليري حڪيم (ڏاهي) (Master Mind) تي تقرير ڪرڻ جي لاءِ مدعو ڪندي آهي. 1929ع ۾ ڊاڪٽر انج فلوطين تي جيڪو ليڪچر ڏنو هو، ان مان چند اقتباس پيش ڪجن ٿا:[1]

(1) يونيپيئس (Eunapius) اڄ کان پندرهن سؤ سال اڳ لکيو هو ته: ”اڄ به فلوطين جي قربان گاهن تي باهه ٻري رهي آهي.“ مان چوان ٿو ته اها باهه اڄ به ٻري رهي آهي ۽ شايد اِها اُها شمع آهي جيڪا ڪڏهن به گل نه ٿيندي.“

(2) فلوطين جينوٽيڪ فلسفي هو، مگر ان جي زندگي اولياءَ جي زندگيءَ جهڙي هئي. هو نهايت زاهد ۽ پرهيزگار انسان هو. اڪثر وقت ۾ مراقبي ۾ مشغول رهندو هو. بقول فرفريوس ان کي پنهنجي زندگي ۾ چار ڀيرا خدا جو ديدار نصيب ٿيو.

(3) فلوطين ٽن صداقتن جي اثبات ڪئي آهي:

(الف) ماده پرست (ديمقراطيس جا پيروڪار) اهو چوندا هئا ته حقيقت مادي آهي. هن واڌي واڪي اعلان ڪيو ته حقيقت روحاني آهي.

(ب) مجلسِ جديد جي پيروڪارن ۽ مذهب اخذ و اقتباس جي متبعين (Eclectics) جو نظريو اهو هو ته صداقت يا حقيقت اقصيٰ (آخري حقيقت) جو علم حاصل نٿو ٿي سگهي. فلوطين دعويٰ ڪئي ته حاصل ٿي سگهي ٿو.

(ج) معرفت جي مسلڪ جي پيروڪارن (Gnosticism) جو عقيدو اهو هو ته خباثت (ناپاڪائي)، مادي جي ذات ۾ داخل آهي ان ڪري ڪائنات ناپاڪ به آهي ۽ قبيح به. فلوطين اهو ثابت

1۔ هي داستان ان ڪري درج ڪيو ويو آهي ته جيئن ماظارين ۾ مثل ۽ زنده قومن ۾ امتياز ڪرڻ جي صلاحيت پيدا ٿي سگهي۔ آخر اقبال رح اجايو ته نه چيو هو:

ع من دميدم از زمينِ مرده

ڪيو ته ڪائنات هڪ منظم ۽ مرتب وحدت آهي ۽ ان ۾ ڀلائي به موجود آهي ۽ پاڪيزگي به. ٻين لفظن ۾ ائين سمجهو ته ان مادي، لا ادريت[1] ۽ ثنويت [2] ٽنهي خاصن مقبول نظرين جي ترديد کي پنهنجي زندگي جو مقصد قرار ڏنو.

(4) هن جي فڪري نظام ۾ به بنيادي تثليث آهن:

(الف) پهرين تثليث، اصول- الوهيت جي تثليث آهي. يعني: (1) ذات مطلق، جنهن کي هو الواحد يا الاول يا الخير چوي ٿو. (2) روح جنهن کي عام طور تي حڪيمن (ڏاهن) عقل سان تعبير ڪيو آهي، مگر اها تعبير (مراد) درستيءَ جي ويجهو نه آهي. (3) نفس ڪل.

(ب) ٻي تثلِيث، انسان جي ٽن حصن ۾ تقسيم ((ورهاست) آهي: (1) روح، (2) نفس، (3) مادي جسم.

(5) ان ڪري ٽي عالم آهن: (1) عالم مادي، جنهن جو نمائندو جسم آهي ۽ ان کي حواس خمسه[3] جي ذريعي محسوس ۽ معلوم ڪري سگهون ٿا. (2) عالم عقلي، جنهن جي نمائندگي عقل ڪري ٿو. ان جي معلوم ڪرڻ جو ذريعو فهم آهي. (3) عالم روحاني، جنهن جو نمائندو روح آهي ۽ انهيءَ عالم جي دريافت ڪرڻ جو ذريعو آهي وجدان (ڄاڻڻ ۽ دريافت ڪرڻ جي قوت) آهي.

(6) اسين فقط وجدان جي ذريعي سان حقيقت تائين پهچي سگهون ٿا.

(7) مادو (پاڇو) صورتن کي قبول ڪرڻ جي صلاحيت رکي ٿو.

(8) هيءَ ڪائنات آهي ته بدي ۽ برائي جو گهر، مگر ان جو رخ نيڪيءَ ڏانهن آهي. هڪ دور (زمانو) ايندو جڏهن نيڪيءَ کي بديءَ تي غلبو حاصل ٿي ويندو.

(9) ڪائنات ۾ بدي يا برائي سان ذات باري ملوث نٿي ٿي سگهي.

(10) ڪائنات، نظر جو دوکو (Illusion) نه آهي، بلڪ خدا جي صفتن جو پرتوو (عڪس) اهي. ها اهو ضرور آهي ته خدا وانگر حقيقي ناهي. ڳاله اها اهي ته فلوطين جي فلسفي ۾ حقيقت ۽ صداقت

1- لاادريت - متشڪڪين جو نظريو ته اسين خدا ۽ ڪنهن شيءِ جي باري ۾ يقين سان ڪجهه نٿا چئي سگهون - (سنڌيڪار)-

2- ثنويت- ٻيائي- به خدا هجڻ جو عقيدو (Dualism) - (سنڌيڪار)

3- پنج حواس.- ڏسڻ - ٻڌڻ- سنگهڻ - چکڻ ۽ ڇهڻ (سنڌيڪار)

ٻنهي جا درجا آهن. هيءَ ڪائنات ب حقيقي آهي، مگر ادنيٰ درجي ۾، يعني عدم جي سرحد کي ڇهي رهي آهي، بس ان ڪان پوءِ عدم محشر آهي.

(11) صدور يا وجود جي اضافي سان المطلق يا عقلِ ڪلي ۾ ڪوئي نقص واقع نٿو ٿئي. هڪ ڏيئي مان هڪ لک ڏيئا ٻري سگهن ٿا مگر پهرين ڏيئي جي روشنيءَ ۾ ڪو ب نقص واقع نٿو ٿئي.

(12) فلوطين جي راءِ ۾ فطرت، نفسِ ڪلي جي فاعلي قوت آهي.[1] جيتوڻيڪ اها خود غيرِ ذي شعور آهي، مگر مادي تي انهن علمي صورتن جو عڪس وجهندي رهي ٿي، جيڪي ان کي عالمِ روح کان حاصل ٿين ٿيون.

(13) نفس ڪلي، فلوطيني فلسفي جو مرڪز آهي. اهو هڪ لحاظ کان اشراقي تثليث ۾ اقنومہ ثالث آهي، ٻئي حوالي کان ڪائنات جو خالق ۽ منتظم آهي.

واضح هجي ت فلوطين جي فلسفي ۾ اقانيم ثلاث ٽي مستقل خدا ن آهن، بلڪ ذاتِ حق جا ٽي داخلي مرتبا آهن جن کي اسين احديت (هڪ هجڻ)، وحدت (هيڪڙائي) ۽ واحديت (اڪيلو هجڻ) جا مرتبا چئي سگهون ٿا. جڏهن اسين خدا جو تصور ذات جي لحاظ کان ڪريون ٿا ت ان کي الواحد چئون ٿا. جڏهن ان جي ذات جو تصور صفات سان ڪريون ٿا ت انهيءَ خدا کي عقل ڪلي چئجي ٿو ۽ جڏهن ان جو تصور خالق جي حيثيت ۾ ڪريون ٿا ت انهيءَ خدا کي نفس ڪلي چئون ٿا. دراصل خدا هڪ ئي آهي، هيءَ تثليث فقط[2] اعتباري آهي."

هاڻ اسين ڊاڪٽر انغ جي تصنيف "فلوطين جو فلسفو" مان ڪجھ اقتباس پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪريون ٿا:

1_ بقول شيلنگ (Schelling) فطرت ب حقيقت ۾ روح ئي آهي مگر ستل آهي. اقبال رح اهو تصور شيلنگ کان ئي ورتو آهي. تنهن ڪري لکي ٿو:- "مادو ب دراصل روح ئي آهي، جيڪو زمان ۽ مڪان جي پابنديءَ ۾ پنهنجي ذاتي تصديق جي لاءِ ڪوشان آهي." ۽ شيلنگ اهو تصور فلوطين کان ورتو آهي.

2_ ڪليسا، تثليث ۽ توحيد ٻنهي کي حقيقي قرار ڏنو- يعني خدا هڪ ئي وقت هڪڙو ب آهي ۽ ٽي ب آهن. ان ڪري اها اجتماع ضدين ٻن مخالف شين جو گڏ هجڻ کي تسليم ڪري ملامت جو نشانو بڻجي ويئي ۽ عقل جي رائيءَ ان کي پنهنجي محفل مان ڪڍي ڇڏيو.

(1) فلوطين خدا کي الواحد، الخير ۽ الجمال سان تعبير ڪيو آهي. اهي خدا جي ذات جا ٽي پهلو آهن، جن کي شئون ثلاثہ[1] سان بہ تعبير ڪري سگهون ٿا. اهي ٽي پهلو، انساني شخصيت جي ٽن پهلوئن جي تسڪين جو سامان فراهم ڪن ٿا:

(الف) عقلي پهلو- ان جي تسلي توحيد مان ٿئي ٿي.

(ب) جذباتي پهلو- ان جي تسلي جمال مان ٿئي ٿي.

(ج) عملي پهلو- ان جي تسلي خير مان ٿئي ٿي.

(2) الواحد، ڪثرت جي ظهور جو سرچشمو آهي.

(3) الواحد يا خدا موجود آهي. بس ان جي باري ۾ ان کان وڌيڪ ڪجھ نٿا چئي سگهون. اهو ذات، وجود، جوهر، فعليت، ارادي ۽ شعور، سڀ کان مٿانهون آهي.

(4) احديت جي مرتبي ۾ اسين خدا جي باري ۾ ڪجھ نٿا چئي سگهون مگر جڏهن اسين ان جو تصور واحديت جي مرتبي ۾ ڪريون ٿا تہ ان جي صفتن سان تعريف ڪري سگهون ٿا. مثلاً: اسين چئي سگهون ٿا تہ اهو بحيثيت الواحد علة اوليٰ (پهريون سبب) آهي ۽ بحيثيت الخير، هن ڪائنات جي علة غائي (حاصل مقصد) آهي.

(5) فلوطين ان ڳالھ جي جواب ۾ تہ وحدت سان ڪثرت ڪيئن ظاهر ٿي ويئي؟ انساني عقل جي عاجزيءَ جو اعتراف ڪيو آهي. ان سوال جو جواب نہ فلسفو ڏيئي سگهي ٿو نہ سائنس. تنهنڪري پروفيسر وارڊ (Ward) لکي ٿو تہ اسين نٿا ڄاڻي سگهون تہ خدا هيءَ دنيا ڪيئن پيدا ڪئي؟

(6) فلوطين چوي ٿو تہ جنهن کي اسين تخليق چئون ٿا اها وجود کي فائدو رسائيندڙ آهي. جيئن سج مان روشني صادر ٿئي ٿي مگر ان صدور سان سج ۾ ڪا بہ ڪمي نٿي ٿئي.

(7) الواحد، ڪائنات کان بينياز آهي.[2]

(8) فلوطين چوي ٿو تہ اسين اهو نٿا ڄاڻي سگهون تہ خدا، هيءَ دنيا ڪيئن پيدا ڪئي؟

(9) فلوطين هن ڪائنات کي نفرت سان نٿو ڏسي.

(10) فلوطين جي راءِ ۾ انسان جي حياتي جو مقصد ذات جي فنا نہ

---

1. ٽي قسم يا ٽي پهلو - (سنڌيڪار)

2. الله الصمد

آهي بلڪ خدا سان ڪامل ميلاپ، يعني ان جو قرب حاصل ڪرڻ آهي.

هو زهد جي تعليم ڏئي ٿو، مگر نفس جي مارڻ کي پسند نٿو ڪري. اهو تزڪيہ نفس (نفس جي پاڪائي) کي وصل جي لاءِ پهريون شرط قرار ڏئي ٿو.

(3) فلوطين صوفيءَ جي حيثيت ۾

گذريل صفحن ۾ فلوطين جي فڪري نظام جو خاڪو پيش ڪيو ويو آهي. پر اهو فقط فلسفي نہ آهي بلڪ صوفي بہ آهي. ان جي فڪر جو مقصد خدا کي جاڻڻ (سڃاڻڻ) نہ آهي بلڪ ان کي ڏسڻ آهي. درست لفظن ۾ تہ اهو هڪ مذهبي فلسفي آهي ۽ ان جو مذهب بقول ڊاڪٽر انج "فلسفياڻي فڪر ۽ ذاتي مشاهدي، انهن ٻن مستقل عناصرن سان مرڪب آهي." ان ڪري اسين هيٺ ان جي صوفياڻي فڪر جو خلاصو پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪريون ٿا:

(1) وجود، ڪلي طبعي نہ آهي بلڪ ڪجھ ڪجھ حقيقي آهي ۽ فرد واحد ۾ منحصر (وابستہ) آهي جنهن کي هو "الاول" چوي ٿو، جيڪو واجب الوجود آهي. سمورا موجودات ان جي ظهورن جا مرتبا آهن. هيءَ صحيح حقيقت احد ۽ صمد آهي. هيءَ حقيقت اقصيٰ (آخري حقيقت) محيط ڪل آهي. ڪائي شيءِ اهو (خدا) ناهي.

(2) فلوطين ان الاول کي ڪڏهن الواحد سان تعبير ڪري ٿو، ڪڏهن الخير سان. ڪڏهن فڪر مجرد (اڪيلي سوچ) سان ۽ ڪڏهن فعل تام[1] سان. مگر هُن ان ڳالھ جي وضاحت ڪئي آهي تہ اها ذات پاڪ اسان جي وهم ۽ قياس ۽ گمان ۽ عقل ۽ خيال کان مٿانهين آهي.

(3) فلوطين افلاطوني خيال (Platonic Ideas) کي تسليم ڪيو آهي. فرق اينترو آهي تہ افلاطون اهو چوي ٿو تہ خير مطلق، اعليٰ ترين خيال جو مرتبو آهي. مگر فلوطين جو خيال هي آهي تہ خير مطلق، سمورن خيالن کان بالاتر آهي. ان کي هو مصدر اول (خدا) چوي ٿو.

(4) هي مصدر يا مبداء اول جيئن تہ ڪامل هستي آهي ۽ ان ۾ بخل داخل نٿو ٿي سگهي، ان ڪري تخليق ان جي ذات جي تقاضا آهي

1_ ڪم مڪمل يا پورو ـ (سنڌيڪار)

اهو بيشڪ عطا ڪندڙ ۽ فياض آهي. افاضۂ وجود[1] (تخليق) ان جي لاءِ ضروري آهي. سمورا موجودات ان مان صادر ٿيا آهن.

(5) صادراول، عقل ۽ عالمِ معقولات آهي. ان عقل مان نفس يا روح جو صدور ٿيو. الاول، عقل ۽ نفس اقانيم ثلاثہ آهن ۽ هر اقنوم لاهوتي[2] آهي. مگر اهي عقل ۽ نفس، الاول جا ئي بہ شان (عظمتون) آهن. ان ڪري خدا هڪ ئي آهي، ٽي نہ آهن.

(6) نفس ڪل خاص نفسن جو مقصد آهي. اهو جسمن ۾ داخل آهي ۽ هي عالمِ جسماني، ذات احديت جو ڪمزور ترين عڪس آهي.

(7) مرتبن ۽ پستين جي سفر ۾ اسين وجود کي هڪ قوس (ڪمان) سان تشبيهہ ڏيئي سگهون ٿا جنهن جي هڪ طرف وجود آهي، تہ ٻئي طرف مادو آهي.

مبداء اصلي (اصل بنياد) ڏانهن رجوع جي لاءِ ٻي ڪمان فرض ڪريو ۽ انهن ٻن قوسن (ڪمانن) کي ملائي ڪري فرضي وجود جو دائرو بنجي سگهي ٿو. قوس اول کي قوسِ نزول ۽ قوس دوم کي قوسِ صعود[3] چون ٿا.

(8) نفس يا انساني روح، قوس نزول ۾، عالم مجردات[4] ۽ ملڪوت کان عالم ناسوت ۾ نزول ڪري ٿو ۽ مادي ۾ ڦاسي وڃي ٿو. هاڻ جيڪڏهن اهو ماديات ۾ ڪلي طور تي مصروف ٿي وڃي تہ اخروي ۽ ابدي سعادت کان محروم ٿي وڃي ٿو ۽ صعود جي بدران ادنيٰ مرتبن ۾ نزول ڪري ٿو. مثلاً: حيوانن جو مرتبو.

جيڪي روح مادي لذتن ۾ ڪلي طور تي مصروف نٿا ٿين بلڪ خدمت خلق بہ ڪن ٿا ۽ ڪجهہ خوبيون بہ پاڻ ۾ پيدا ڪن ٿا اهي جسم جي فنا (جسماني موت) کان پوءِ ٻيهر انساني جسمن سان تعلق رکن ٿا.[5]

اهڙي طرح جن ماڻهن جا روح پنهنجي اصل وطن ڏانهن واپس

1ـ وجود جو پيدا ڪرڻ. (سنڌيڪار)

2ـ لاهوت. تصوف ۾ مقامن ۽ مرتبن جو اهو درجو جتي سالڪ کي فنا في الله جو مقام حاصل ٿئي ٿو. (سنڌيڪار)

3ـ صعود. بلندي تي چڙهڻ. (سنڌيڪار)

4ـ عالم مجردات. هن دنيا جو جهان (سنڌيڪار)

5ـ فلوطين بہ شنڪر اچاريہ جيان تناسخ ارواح (روحن جو هڪ جسم مان ٻئي جسم ۾ داخل ٿيڻ) جو قائل آهي.

وڃڻ جو شوق رکن ٿا اهي قوس صعودي ڏانهن مائل ٿين ٿا. اهڙن ماڻهن جي لاءِ لازم آهي ته اهي مادي عالم ۽ دنيوي تعلقات کان تبتل (ڪناره ڪشي) اختيار ڪن ۽ تهذيب ۽ تزڪيء نفس ۾ لڳي وڃن.

(9) تزڪيه نفس (نفس جي پاڪائي) جا ٽي مرتبا آهن:

(الف) **تصفيئه نفس:** ان مان مراد آهي نفس کي مڙني رذيل صفتن کان پاڪ ڪرڻ.

(ب) **تجليئه نفس:** يعني مَرُمتي دور ڪري نفس کي صيقل ڪرڻ (چمڪائڻ). ان کي جِلا (قوت) ڏيڻ، ته جيئن اهو صفات جميله (سهڻين صفتن) کي قبوَل ڪري سگهي.

(ج) **تحليئه نفس:** يعني نفس کي صفاتِ حميده سان سنوارڻ.

(10) سلوڪ معنوي جا ٽي مرحلا آهن:

پهريون مرحلو- هنر يا آرٽ: هنر مان مراد آهي حقيقت ۽ سونهن جي طلب. اهي ٻئي (Truth and Beauty) هڪ ئي شيءِ جا ٻه نالا آهن.[1] چاڪاڻ ته جيڪو حقيقي آهي اهو جميل ۽ خوبصورت به آهي. حقيقت کان سواءِ جمال جو ڪٿي به وجود ناهي. حقيقت ئي جمال آهي ۽ جمال ئي حقيقت آهي.

جمال دراصل صورت آهي جا مادي تي قابض ٿي ان کي وحدت عطا ڪري ٿي. جمال حقيقت ۾ روح جي تابش (روشني) آهي جيڪا جسمن تي روشني پهچائيندڙ هوندي آهي ۽ انهيءَ تابش (چمڪ دمڪ) جي ڪري انهن ۾ دلڪشي پيدا ٿئي ٿي. ۽ روح عقل جو عڪس آهي ۽ عقل ذات حق جو عڪس آهي، ۽ ذات حق حسن ۽ جمال جو سرچشمو آهي. ذات حق سان عقل ۾ شان جمال پيدا ٿيو، عقل کان نفس ۾ ۽ نفس کان مادي جسمن ۾ اهو شان جلوه گر ٿيو.

سونهن يا جمال جو مشاهدو ڪرڻ سان روح يا نفس ۾ جيڪي شوق اشتياق ۽ الفت ۽ وجد جا جذبا پيدا ٿين ٿا انهن جو سبب صرف هي آهي ته ان کي (نفس يا روح کي) ٻين شين ۾ پنهنجو هم جنس نظر اچي ٿو. جيڪا خوبي منجهس آهي، جڏهن اها ئي خوبي پنهنجي مقابل ۾ نظر اچي ٿي ته خود بخود ان ڏانهن مائل ٿي وڃي ٿو. ٻين لفظن ۾ ته، حقيقت جي طلب (جمال) هر شخص ۾ موجود آهي. اها

1- تنهن ڪري انگلستان جو مشهور شاعر شيلي (Shelly) لکي ٿو ته ”صداقت حسن آهي ۽ حسن صداقت آهي.“

ٻئي ڳالهه آهي ته ڪنهن ۾ گهٽ ته ڪنهن ۾ وڌيڪ.

ٻيو مرحلو- عشق: پاڪ نفسن جي سيرو سلوڪ جو ٻيو مرحلو عشق آهي. ان جو تفصيل اهو آهي ته ذوق ۽ فن جا صاحب، هميشه جمال جي تجلين کي محسوس ڪرڻ جي جستجو ڪندا رهن ٿا. مگر واضح هجي ته جمال ۽ سونهن محسوس، جمال حقيقيءَ جو عڪس آهي. ۽ هڪ معقول ڳالهه آهي، جنهن جو ادراڪ عقل جي ذريعي ٿي سگهي ٿو. چاڪاڻ ته صورت، زيبائي (سونهن) جو اصل (بنياد) ۽ حقيقت آهي. جسماني جمال نفس يا روح جي ڪري آهي ۽ جمال نفسي يا روحي عقل جي طفيلي آهي ۽ عقل خود عين جمال ذات يا فقط صورت آهي.

ان ڪري اهل ذوق و هنر جي دل ۾ جيڪو شوق ۽ اشتياق، جمال ظاهري جي مشاهدي سان پيدا ٿئي ٿو، اهل معنيٰ کي اهو ئي ذوق ۽ شوق، معنوي جمال ۽ فضيلتن ۽ روحاني ڪمالات جي مشاهدي سان حاصل ٿئي ٿو. مگر اهو عشق جو ناقص مرتبو (درجو) آهي، يعني اڃا عشق ڪامل نه ٿيو آهي.

ٽيون مرحلو- حڪمت: حڪمت يا عشق ڪامل اهو آهي ته سالڪ جي نگاههماديات جي حسن ۽ جمال کان بلند تر ٿي ڪري مادي ۽ جسمن جي خالق جي جمال تي ڄمي وڃي. جڏهن عشق ۾ پختگي جو رنگ پيدا ٿي وڃي ٿو ته سالڪ اهو محسوس ڪري ٿو ته منهنجو مطلوب يا مقصود، مادي حسن وجمال نه آهي، بلڪ اُهو ان هستيءَ سان متحد ٿيڻ گهري ٿو جيڪو جمال جو خالق آهي. ان جو سبب، اهو آهي ته اسان جو حقيقي وطن ”وحدت“ آهي ان ڪري ان ڏانهن موٽڻ اسان جي سڀ کان وڏي خواهش آهي. پوءِ ظاهري اکين کي ٻوٽيو ۽ دل جي اکين کي کوليو.

جڏهن اسين دل جون اکيون کوليندا سين ته اسان کي معلوم ٿيندو، ته جنهن جي طلب ۾ اسين حيران ۽ پريشان آهيون اهو اسان کان پري نه آهي بلڪ اسان جي اندر موجود آهي.[1]

اهو ”وصل بالحق“ اها حالت آهي جيڪا هڪ طالب کي مجاهدي

1- اگر خوا هی خدارا فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیآ موز - (اقبال رح)

سان حاصل ٿي سگهي ٿي. ان حالت کي بيخودي (Ecstacy) چون ٿا. ان حالت ۾ سالڪ هر شيءِ ايتري تائين جو پنهنجي پاڻ کان به بيگانو ۽ بي خبر ٿي وڃي ٿو. جسم ۽ جان کان بيخود، زمان ۽ مڪان کان بيخبر، غور ۽ فڪر کان بيپرواهه، عقل ۽ ذاهپ کان آزاد، سراپا مستي، سراسر ذوق ۽ شوق، ان حالت ۾ هو پنهنجي پاڻ ۽ پنهنجي محبوب (خير مطلق) ۾ ڪوبه واسطو نٿو ڏسي. يار جو جمال بغير پردي جي ڏسي ٿو. ان جي ۽ سندس محبوب جي وچ ۾ ڪوبه پردو باقي نٿو رهي.

هي اهو عالم آهي، جنهن جي جستجو مجازي عاشق ۽ مجازي معشوق (عورت ۽ مرد) قوت واهمہ[1] جي واسطي سان ڪن ٿا ۽ ڪجهه ماڻهو ان کي جسماني وصل ۾ ڳولين ٿا. مگر اهو عالم، ربوبيت سان مخصوص ڪيل آهي ۽ انساني نفس، جيستائين بدن (مادي) سان لاڳاپيل آهي، اُن عالم (حالت) ۾ باقي رهڻ جي طاقت نٿو رکي سگهي.

مختصر ته هي عالم ڏاڍو ديرياب (دير سان لهندڙ) آهي تنهنڪري فرفريوس چوي ٿو ته فلوطين کي سڄي عمر ۾ فقط چار ڀيرا اها حالت نصيب ٿي.

فلوطين لکي ٿو ته مان ڪنهن وقت بدن سان لاڳاپو ٽوڙي جوهر مجرد[2] بڻي ويندو آهيان ۽ ان حالت ۾ مان پنهنجي اندر اهڙو جمال ڏسندو آهيان، جو حيران رهجي ويندو آهيان. ۽ ان وقت مون کي اهو خيال هوندو آهي ته مان عالم بالا سان تعلق رکان ٿو. وري ان حالت کي ترقي ڏيندو آهيان ۽ عالم فوق العقول ۾ هليو ويندو آهيان (جنهن کي سيرِ عالم لاهوت چئجي ٿو) اتي اهڙو نور ڏسان ٿو جو زبان ان جي توصيف کان عاجز آهي.

ڪلام جو خلاصو اهو آهي ته، فلوطين جي تعليم جو غور سان مطالعو ڪرڻ سان اها حقيقت منڪشف ٿئي ٿي ته ان جي فلسفي جو اصل مقصد، روح جي تهذيب ۽ تڪميل آهي. ۽ انهيءَ تهذيب ۽ تڪميل جو طريقو برهاني يا عقلي نه آهي بلڪ وجداني ۽ ڪشفي آهي.

1- اها طاقت جنهن سان انسان سوچي ٿو- (سنڌيڪار)
2- جوهر اڪيلو- مادو اڪيلو- (سنڌيڪار)

4- هڪ ضروري نڪتو

واضح هجي تہ فلوطين، شري شنڪر ۽ شيخ اڪبر رحہ تنهي، جي مسلڪ ۾ عينيت سان گڏ گڏ غيريت بہ پاتي وڃي ٿي. يعني هي عالم حيڪڏهن وجود جي لحاظ کان، عين حق آهي (ڇاڪاڻ تہ غير حق تہ موجود ئي نہ آهي) تہ تعين جي لحاظ کان غير حق آهي. ۽ هر شيءِ متعين آهي؛ ان ڪري هر شيءِ غير حق آهي. غيريت جي وضاحت جي لاءِ هيٺ حق ۽ خلق جي ڀيٽ ڏجي ٿي:

الحق يا خدا	خلق يا ڪائنات
1_ حقيقت حقہ (صحيح حقيقت) آهي. بود (موجود) آهي.	1_ نمود (ڏيکاءُ) آهي، نظر جو دوکو آهي.[1]
2_ وحدت محضہ (هيڪڙائي خالص) آهي.	2_ ڪثرت آهي.
3_ اضافت کان پاڪ آهي.	3_ سراسر اضافت آهي
4_ لامحدود آهي.	4_ محدود آهي.
5_ زمان ۽ مڪان کان بالاتر (مٿانهون) آهي.	5_ مقيد بالزمان والمڪان[2] آهي
6_ غير متغير (نہ بدلجندڙ) آهي.	6_ هر گهڙي متغير (بدلجندڙ) آهي.
7_ واجب الوجود آهي.	7_ ممڪن الوجود آهي. (بين الوجوذ والعدم)
8_ موجود بالذات آهي.	8_ معدوم بالذات آهي.
9_ بسيط[3] آهي.	9_ مرڪب آهي.
10_ قديم آهي؛ باقي آهي.	10_ حادث آهي، فاني آهي.

انهيءَ ڀيٽ مان اها ڳالھ روز روشن جيان واضح ٿي ويئي تہ فلوطين، شري شنڪر ۽ شيخ اڪبر رحہ انهن مان ڪوبہ حلول (Pantheism) جو قائل نہ آهي، جيئن ڪجھ ماڻهو سمجهن ٿا. دراصل انهن ماڻهن، مذڪوره عارفن جي تصنيفن جو خود مطالعو نہ ڪيو آهي،

1- اک توهے کہ حق هے اس جهاں میں
باقی هے نمود سیمیائی- (اقبال رح)

2_ زمان ۽ مڪان جي قيد ۾ آهي_ (سنڌيڪار)

3_ ڪشادو_ وسيع_ ڦهليل_ غير مرڪب_ (سنڌيڪار)

بلڪ انهن جي مخالفن جي تصنيفن تي اعتماد ڪيو اٿن. ٻيو سبب اهو آهي ته انهن ماڻهن وحدت الوجود ۽ حلول ۾ فرق نه ڪيو. ٽيون سبب اهو تعصب آهي، جيڪو انسان کي حق جي اعتراف کان روڪي رکي ٿو. علامه محمود شبستري صاف لفظن ۾ اعلان ڪري رهيو آهي ته:

حلول و اتحاد این جا محال است
که در وحدت دوئی- عینِ ضلال است

مگر وحدة الوجود جا مخالف انهن تي حلولي ۽ اتحادي هجڻ جو الزام هڻندا رهن ٿا ۽ حق جي اها ناشناسي هر زماني ۾ ڪارفرما رهي آهي.

حڪيم اسپنوزا سڄي عمر پنهنجي دوستن سان اها ئي شڪايت ڪندو رهيو ته منهنجا مخالف مون کي خدا جو منڪر ۽ حلولي چئي ڪري بدنام ڪري رهيا آهن، جڏهن ته مان نه خدا جو منڪر آهيان ۽ نه ئي حلول جو قائل آهيان.

شري شنڪر ڪائنات کي اَسَت (معدوم) ٿو چوي بلڪ مٿ (نظر جو دوکو) چوي ٿو. مگر ان جا مغربي ۽ مشرقي مخالف اڄ به اهو چون ٿا ته شنڪر ۽ سمورا ويدانتي ڪائنات کي (معدوم) چون ٿا.

اسلامي تصوف

فصل پهريون

تمهيد

صوفي جي نالي رکڻ جو سبب:

اڪثر صوفين جو اتفاق آهي تہ 'صوفي' لفظ 'ماصوف' مان نڪتل آهي. جيئن تہ اڪثر صوفي، صوف (اُن) جو لباس پهريندا هئا، ان ڪري ماڻهو ڪين صوفي چوڻ لڳا. شيخ ابونصر سراج رحہ پنهنجي مشهور تصنيف "ڪتاب اللمع" ۾ لکن ٿا: "صوفين کي انهن جي ظاهري لباس جي بنياد تي صوفي جي لقب سان نسبت ڏني ويئي، اهي ماڻهو اُنّ جو لباس ان ڪري پهريندا هئا جو صوف جو لباس پهرڻ، اڪثر نبين، ولين ۽ پهتل هستين جو امتيازي نشان رهيو آهي."

ان خيال جي تائيد ان ڳالھ مان بہ ٿئي ٿي تہ ايران ۾ صوفين کي "پشمينہ[1] پوش" بہ چوندا هئا. تنهنڪري حافظ شيرازي چوي ٿو:

سرمست درقبائے زر افشان چوبگذری
يک بوسه نذر حافظ پشمينۂ پوش کن.[2]

تصوف جو مفهوم:

لغوي معنيٰ تہ صوف جو لباس پهرڻ آهي، مگر اصطلاحي معنيٰ آهي نفس جو تزڪيہ (پاڪائي) ۽ تجليہ (صفائي) ڪرڻ، تہ جيئن قلب جي آئيني ۾ "يار جي رخ جو عڪس" منعڪس ٿي سگهي. وڌيڪ تشريح اڳتي ڪئي ويندي.

1ـ پشمينہ فارسي زبان جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي اوني ڪپڙو- وارن مان ٺهيل ڪپڙو- (سنڌيڪار)

2ـ ديوان حافظ شيرازي- ڇاپو تهران. ص 275.

تصوف جا ٻہ قسم:

جيڪو تصوف مسلمانن ۾ شايع ۽ مشهور ٿيو، ان جا ٻہ قسم آهن:

(1) اسلامي تصوف، جيڪو قرآن ۽ حديث ۽ اصحابن سڀني رضہ جي قولن ۽ فعلن تان ورتل آهي.

(2) غير اسلامي تصوف، جنهن کي ان بوتل سان تشبيهہ ڏيئي سگهجي ٿي جنهن جي ليبل تي "گلاب جو شربت" لکيل هجي مگر منجهس آفيم ۽ ڀنگ جو عرق ڀريل هجي.

بدقسمتيءَ سان تصوف جي مخالفن (جن ۾ مسلم ۽ غيرمسلم ٻئي برابر جا شريڪ آهن) اسلامي تصوف تي اعتراض ڪرڻ وقت غير اسلامي تصوف کي مدنظر رکيو ۽ اهڙي طرح نہ فقط حق ۽ صداقت جو خون ڪيائون بلڪ لکين مسلمانن کي تصوف جي برڪتن کان محروم رکيائون. انهن اڻڄاڻ دوستن برايون تہ سامهون رکيون غير اسلامي تصوف جون ۽ هدف بڻايو اسلامي تصوف کي. تصوف کان بدظن ڪرڻ جي لاءِ انهن حق جي نہ سڃاڻيندڙن تصوف جي اسلامي ۽ غير اسلامي قسم کي بلڪل نظرانداز ڪري ڇڏيو. مثال طور: انهن وڏي ذڪ مان اهو چوڻ شروع ڪيو تہ:

(1) تصوف، جو سرچشمو غير اسلامي تصور، عقيدا ۽ فڪر آهن.

(2) تصوف، انسانذات جي لاءِ آفيم جيان آهي.

(3) تصوف، زندگيءَ جي حقيقتن کان ڪناره ڪشيءَ جي تعليم ڏئي ٿو.

(4) تصوف، مسلمانن جي عملي قوتن کي مرده يا گهٽ ۾ گهٽ ڪمزوري ڇڏيو.

(5) تصوف اباحت مطلق (مطلق جائز هجڻ) جو دروازو کولي ڇڏيو.

(6) تصوف مشرڪاڻن عقيدن جي اشاعت ڪئي آهي.

انهن صاحبن ان قسم جا جيترا بہ اعتراض ڪيا آهن سي غير اسلامي يا عجمي تصوف تي تہ لاڳو ٿي سگهن ٿا، مگر الله جي فضل سان اسلامي تصوف جو دامن انهن مڙني اعتراضن کان آجو آهي. مسلمان يعني حقيقي صوفياءِ ڪرام رحہ هر زماني ۾ انهن خرابين جي، جيڪي غير اسلامي تصوف جي ڪري پيدا ٿيون، نشاندهي بہ ڪئي ۽ انهن جي ازالي جي بہ ڪوشش فرمائي. هاڻ اسين انهن اعتراضن تي تنقيدي نگاهہ وجهون ٿا:

(1) تصوف جي روح جو سرچشمو غير اسلامي نہ آهي، بلڪ غير اسلامي تصوف جو سرچشمو غير اسلامي آهي. يعني ڪجھ دنيا پرست شخصن پنهنجي خراب مقصدن جي تڪميل جي لاءِ اسلامي تصوف کي پنهنجو ذريعو بڻايو ۽ تصوف جي نالي سان غير اسلامي تصورن کي اسلامي تصوف ۾ داخل ڪري ڇڏيو ۽ انهيءَ ”مرڪب معجون“ کي اسلامي تصوف جي نالي سان فروغ ڏنو. يا اسلامي تصوف جي پردي ۾ پنهنجي غير اسلامي عقيدن جي اشاعت ڪئي.

ان تحقيقي جواب کان پوءِ هاڻ اسان الزامي جواب ڏيون ٿا. فرض ڪريون تہ هڪ غير مسلم ڪجھ مسلمانن کي، اسلام جي خلاف عقيدن جو اظهار ڪندي ڏسي ٿو ۽ ڪنهن مجلس ۾ اهو چوي ٿو تہ اسلام ڪجھ مشرڪاڻن عقيدن جي تعليم ڏئي ٿو. ان تي اسلام جو هڪ حامي ان اعتراض ڪندڙ کان دليل گهري ٿو، تہ اهو چوي ٿو تہ مون ڪن مسلمانن کي مصيبت جي وقت غيرالله کي سڏيندي ٻڌو آهي، تہ اسلام جو اهو حامي انهيءَ اعتراض ڪندڙ کي پڪ سان اهو جواب ڏيندو تہ، سائين! اوهان اهو نتيجو غلط ڪڍيو آهي. اسلامي تعليم جي روشنيءَ ۾ غيرالله کي سڏڻ (توڙي اهو سڏ رسول، نبي يا ولي يا فرشتي کي ڪيو هجي) سراسر شرڪ آهي. جيڪڏهن ڪجھ ماڻهو ائين ڪن ٿا تہ ان جي ذميداري اسلام تي لاڳو نٿي ٿئي.

بلڪل اهو ئي جواب اسين ڏيون ٿا، تہ ڪجھ جاهل يا نقلي يا جعلي يا مطلبي يا دوڪيباز صوفين جي مشرڪاڻن قولن ۽ فعلن جي ذميداري اسلامي تصوف تي عائد نٿي ٿي سگهي.

مطلب تہ تصوف جو سرچشمو غير اسلامي عقيدا نہ آهن، پر غير اسلامي يا عجمي تصوف جو بنياد غير اسلامي عقائد ضرور آهن. اسان بہ تصديق ڪريون ٿا.

(2) ٻئي اعتراض (تہ تصوف آفيم جيان آهي) جو جواب بہ اهو ئي آهي تہ اسلامي تصوف ”آفيم“ نہ آهي، هائو غير اسلامي تصوف ۾ اهڙي تعليم ضروري ڏني ويئي آهي، جنهن تي عمل ڪرڻ سان انسان جي عملي قوت ڪمزور ٿي وڃي ٿي.

جيڪڏهن ڪو شخص موجوده زماني جي مسلمانن جي طرز حيات تي اسلام جي پرک ڪري ۽ چوي تہ اسلام انسان کي ڪاهلي، آرام طلبي ۽ فرار جي تعليم ڏئي ٿو، تہ اوهان اهوئي جواب ڏيندا تہ اسلام

ڪي مسلمانن جي اعمال (عملن) تي نہ پرکيو. اسين بہ اهو ئي چئون ٿا تہ تصوف کي صوفين جي اعمال (عملن) تي نہ جاچيو، بلڪ، تصوف جي اڳواڻن جي تصنيفن جو مطالعو ڪريو تہ جيئن اهو معلوم ٿي سگهي تہ حقيقي اسلامي تصوف ڪهڙي تعليم ڏئي ٿو.

مون کي ياد آهي تہ 1936ع ۾ پنڊت جواهر لعل نهروءَ، جڏهن هو روسي اشتراڪيت (ڪميونزم) جو سرگرم مبلغ هو، هڪ مضمون ۾ اهو لکيو هو تہ، "مذهب عوام جي حق ۾ آفيم جيان آهي." اهو فقرو هن حقيقت ۾ پنهنجي مرشد لينن (Lenin) کان سکيو هو، جيڪو ان فقري کي پنهنجي هر تقرير ۾ استعمال ڪندو رهندو هو. ان جو مقصد اهو هو تہ روسي عوام کي مذهب کان متنفر ۽ بيزار ڪري ڇڏي.

مون پنڊت صاحب جي مضمون جو جواب لکيو هو ۽ ان ۾ اهو ئي انداز بيان اختيار ڪيو هو تہ، "بيشڪ ڪي مذهب آفيم جيان آهن خصوصاً اهي مذهب جيڪي مغرب ۾ مروج آهن، جنهن ۾ نجات جي لاءِ صالح عمل شرط نہ آهي وغيره وغيره..... مگر دنيا ۾ هڪ "مذهب" اهڙو بہ آهي جو سراسر عمل بلڪ جهاد في سبيل الله جو پيو نالو آهي ۽ جهاد چئجي ٿو سعي (محنت) ۽ ڪوشش کي، ۽ ڪوشش، عمل کانسواءِ ٿي ئي نٿي سگهي. ان ڪري پنڊت صاحب جي مذهب تي تنقيد ڪرڻ عقل جي بہ خلاف آهي ۽ جهالت جو دليل بہ آهي. اڄ 1964ع ۾ اهائي ڳالھ تصوف جي اعتراض ڪندڙن کي چوان ٿو تہ اوهان صاحبن جا سمورا اعتراض غير اسلامي تصوف (تصوف جا غير اسلامي نمونا) تي تہ بلڪل بجا ۽ درست آهن مگر دنيا ۾ هڪ تصوف اهڙو بہ آهي جيڪو اوهان جي اعتراضن جو نشانو نٿو بڻجي سگهي ۽ اهو اسلامي تصوف آهي، جيڪو سراسر قرآن ۽ حديث ۽ اسوه رسول الله(ﷺ) ۽ اسوه صحابا رضہ مان ماخوذ آهي. انهيءَ تمهيد کانپوءِ هاڻي اسين ٻئي فصل ۾ پنهنجي دعويٰ کي ثابت ڪريون ٿا.

فصل پيو

اسلامي تصوف جا ماخذ

نفس مضمون جي اهميت جي تقاضا تہ اها هئي تہ مان انهيءَ بحث کي نهايت وضاحت ۽ تفصيل سان لکان ها، مگر طوالت جي خوف کي مدنظر رکيو اٿم!

(1) تصوف جو اصل (بنياد) بلڪ اصل الاصول (خلاصو) لقاءَ رب (الله جو ديدار) جي آرزو آهي. سالڪ اهي سمورا مجاهدا، رياضتون، مراقبا ان ڪري برداشت ڪري ٿو تہ هو پنهنجي محبوب جو ديدار ڪري سگهي. ان جو سبب اهو آهي تہ هُو، اهو يقين رکي ٿو تہ حياتيءَ جو مقصد "يار جو ديدار" آهي.[1] هي اصل (بنياد) هن آيت مان ورتل آهي:

"فَمَن كَانَ يَرجُو لِقاءَ رَبِّہ فَليَعمَل عَمَلاً صَالِحاً وَّلاَ يشرِك بِعِبادَة ربہ اَحَداً" (18: 110)

"پوءِ جيڪو شخص پنهنجي ربّ سان ملاقات جو خواهشمند هجي ان تي لازم آهي تہ صالح عمل ڪري ۽ پنهنجي رب جي اطاعت ۾ ڪنهن کي شريڪ نہ ڪري."

(2) تصوف جا ترڪيبي عناصر ٽي آهن: ڪامل توحيد، ڪامل تقويٰ، ۽ ڪامل محبت. ۽ اهي ٽيئي عناصر قرآن تان ورتل آهن:

(الف) ڪامل توحيد: سڄو قرآن توحيد جي تعليم سان لبريز (ڀريل)

1ـ جيئن مرشد رومي چوي ٿو:

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد که دیدِ دوست است

مريد هندي بہ چيو آهي تہ:

گفت دینِ عامیاں؟ گفتم شنید
گفت دینِ عارفاں؟ گفتم که دید

آهي بلڪ منهنجي خيال ۾ قرآن جي نزول جو اصل مقصد ئي توحيد جي تلقين آهي، ڇاڪاڻ ته نبي ڪريم ﷺ جي بعثت کان اڳ ۾ دنيا مان خالص ۽ ڪامل توحيد مٽجي چڪي هئي. دنيا جون سموريون قومون، انسان پرستي[1] يعني شرڪ ۾ قائل هيون. برڪت خاطر هڪ آيت سڳوري ڏجي ٿي:

"هُوَ الأوّل وَالاخِر وَالظّاهِرُ وَالباطِن وَهُوَ بكُل شيءِ عَليم." (57: 3)

"پوءِ اهو ئي هر شيءِ جو اول آهي ۽ هر شيءِ جو آخر آهي ۽ هر شيءِ جو ظاهر آهي ۽ هر شيءِ جو باطن آهي (يعني اهوئي اهو آهي) ۽ اهو هر شيءِ جي ماهيت کان آگاهه آهي."

(ب) توحيد جي درس کانپوءِ سڄو قرآن تقويٰ (پرهيزگاري) جي تاڪيد سان ڀريل آهي، بلڪ هي قرآن فقط متقي (پرهيزگارن) ماڻهن جي لاءِ ئي هدايت آهي، غير متقي ان مان هدايت نٿو حاصل ڪري سگهي. ان جي اهميت جو اندازو ان ڳالهه مان ٿي سگهي ٿو ته متقي (پرهيزگار) کي الله جي معيت (ساٿ- همراهي) نصيب ٿئي ٿي. نموني طور هڪ آيت ڏجي ٿي:

"اِنّ اللّهَ مَعَ الّذينَ اتّقوا وّالّذينَ هُم مّحسنونَ." (16: 128)

"بيشڪ الله انهن ماڻهن سان گڏ آهي جيڪي پرهيزگار آهن ۽ احسان ڪندڙ به آهن."

(ج) تصوف جو دارو مدار عشق يا محبت الاهي تي آهي. يعني محبت ئي مقصد جي حصول جو واحد ذريعو آهي يا حريم ناز تائين پهچڻ جي لاءِ ڏاڪي جيان آهي.

ان سلسلي ۾ ٻه آيتون ڏجن ٿيون:

وَالّذين امَنوا اَشدّ حُبّاللّهِ (2:165)

"۽ جيڪي ماڻهو مومن آهن اهي سڀ کان وڌيڪ محبت الله سان ئي ڪن ٿا."

انهيءَ اجمال جو تفصيل هن آيت سڳوري ۾ بيان فرمايو ويو، ته

1- انسان پرستي جو مطلب فقط اهوئي ناهي ته ڪنهن انسان کي سجدو ڪيو وڃي. قرآن پاڪ مطابق اگر ڪنهن انسان کي حاجت روا سمجهيو وڃي ته اهو به انسان پرستي ۽ شرڪ آهي.

جيئن ڪو بہ شڪ باقي نہ رهي:

"قُل اِن كَانَ آبَآؤُكم وَ اَبنَآؤُكُم وَاِخوَانُكم وَ اَزواجكمُ وَعَشِيرَتُكُم وَ اَموالُ نِ اقتَرَفتُموها وَتجارة تَخشَونَ كَسادَهَا وَمسكِنُ تَرضَونَهَا اَحَبَّ اِلَيكُم مِّنَ اللهِ وَ رَسُولہ وَجِهاد فِي سَبِيلہ فَتَرَ بصُوا حَتيَ يَاتِي اللهُ بِامره وَاللّٰهُ لايهدِي القوم الفٰسقين."

"(اي پيغمبر) چؤ تہ جيڪڏهن اوهان جا پيئر ۽ اوهان جا پٽ ۽ ڀائر ۽ اوهان جون زالون ۽ اوهان جا مائٽ ۽ اُهي مال جي اوهان ڪمايا آهن ۽ واپار جنهن جي بند ٿيڻ کان ڊڄو ٿا ۽ جايون جن کي پسند ڪريو ٿا سي اوهان کي الله ۽ سندس پيغمبر ۽ سندس واٽ ۾ جهاد ڪرڻ کان وڌيڪ پيارا آهن تہ (ايسين) ترسو جيسين الله پنهنجو امر آڻي، ۽ الله بي دين قوم کي (سڌو) رستو نہ ڏيکاريندو آهي.[1]" (پ 10_ 94_ سورة التوبة آيت: 24)

تصوف جي ترڪيبي عناصرن ۾ باهمي ربط:

تصوف جي ترڪيبي عناصرن ۾ باهمي ربط جو تفصيل هن طرح آهن تہ:

(الف) محبت ڪرڻ انسان جي فطرت ۾ داخل آهي، ان ڪري تصوف جڏهن انسان کي محبت جي تلقين ڪري ٿو تہ گويا ان جي فطري تقاضا جي تڪميل جو سامان مهيا ڪري ٿو.

(ب) جيئن تہ انسان پنهنجي ڪوتاه نظري يا ناداني جي ڪري ڪنهن نااهل هستي کي بہ محبوب بڻائي سگهي ٿو، ان ڪري تصوف ڪيس آگاه ڪيو تہ محبوب ان کي بڻايو جيڪو (1) جميل بہ هجي (2) غير فاني بہ هجي ۽ توهان جي محبت جو جواب بہ ڏيئي سگهي ۽ اهڙي هستي فقط الله آهي.

جيئن تہ ڪامل ترين هستي فقط هڪ ئي ٿي سگهي ٿي ان ڪري تصوف توحيد جي تعليم ڏئي ٿو يعني لا الہ الا الله

(ج) تقويٰ جو مطلب آهي، اهو ڏسندو رهڻ تہ اهڙي ڪا ڳالهہ نہ ٿي پوي

1_ ان ڪري صوفي دنيا (يعني عورت، دولت، زمين، باغ، گهر ۽ تجارت) جي محبت کي پنهنجي دل مان مڪمل طور تي ڪڍي ڇڏي ٿو، ۽ الله کي پنهنجو محبوب بنائي ڇڏي ۽ فقط صوفي ئي ائين ڪري سگهي ٿو ۽ جڏهن هڪ شخص ائين ڪري ٿو تہ اهو پنهنجو پاڻ صوفي بنجي وڃي ٿو.

جنهن سان محبوب حقيقي ناراض ٿي وڃي. لغوي اعتبار کان تقويٰ جو مفهوم محبوب جي نافرماني کان بچڻ آهي، ڇاڪاڻ ته نافرماني سان محبوب ضرور ناراض ٿي ويندو.

مطلب ته سالڪن جي زندگي انهن ٽن جزن سان مرڪب هوندي آهي. هو محبوب حقيقي سان جيڪو واحد لاشريڪ آهي، محبت ڪري ٿو ۽ هر وقت اهو ڏسندو رهي ٿو (ان ڪي مراقبو ۽ محاسبو چون ٿا) ته سندس ڪوبه قول يا فعل محبوب جي مرضيءَ جي خلاف عمل ۾ نه اچي.

(3) تصوف قرب الاهي جي تقلين ڪري ٿو ۽ صوفي، قرب الاهي جو خواهشمند هوندو آهي. ان جي اها خواهش هن آيت تي ٻڌل آهي:

"واسجُد وَاقترِب"

"۽ سجدو ڪر ۽ (الله کي) ويجهو ٿيءُ."

(پ 30_ ع 21_ العلق آيت : 21)

(4) صوفي الله ڏانهن راغب رهي ٿو ۽ تصوف، رغبة الي الله جي تلقين ڪري ٿو. اها تعليم هن آيت تي ٻڌل آهي:

"فاذا فَرَغتَ فَانصَب- وَالي رَبّکَ فَارغَب.

"تنهنڪري جڏهن واندو ٿئين ته عبادت لاءِ محنت ڪر. ۽ خاص پنهنجي پالڻهار ڏانهن دل لڳاء"

(پ 30_ع 19_ سورة الم نشرح آيت: 7_ 8)

بس ان لاءِ صوفي به الله کي ئي پنهنجو مرغوب بڻائي ٿو.

(5) تصوف جو حاصلِ مقصد الله پاڪ جي معيت آهي ۽ اها ڳالهه به قرآن مان ئي ورتل آهي:

"وَهُوَ مَعَکُم اَينَ مَا کُنتُم"

" ۽ جتي اوهين هجو اُتي اهو اوهان سان گڏ آهي." (پ 27_ع 17_ سورة الحديد آيت: 4)

ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون

"بيشڪ الله محسنن ۽ متقين ماڻهن سان گڏ آهي."

اها معيت (گڏ هجڻ) خصوصي آهي. ڪافر انهيءَ معيت کان محروم آهن ۽ ان محروميءَ جا ذميدار اهي پاڻ آهن.

تصوف جو دستور العمل:

تصوف جو دستورالعمل يا (قانون) جنهن کي اصطلاح ۾ تزڪيئہ نفس چون ٿا، قرآن تان ئي ورتل آهي ۽ تزڪيئہ نفس خود قرآن مان ثابت آهي:

(الف): "هُوالّذِي بَعَثَ فِي الأُمّيِنَ رُسولاً مِنهم يَتلُوا عَلَيهِم ايتہ وَيُزكيهِم وَيُعلّمهُم الكتبَ وَ الحِكمه."

"(الله) اُهو آهي جنهن اڻ پڙهيلن ۾ انهن (جي قوم) مان هڪ پيغمبر پيدا ڪيو جو وٽن سندس آيتون پڙهندو آهي ۽ کين پاڪ ڪندو آهي ۽ کين ڪتاب ۽ دانائي سيکاريندو آهي."

(پ 28_ ع 11_ سوة الجمعة آيت: 2)

(ب) تزڪيئہ نفس جو دستورالعمل، سورة مزمل جي شروعاتي آيتن ۾ بيان ٿيل آهي. ان جي مطالعي سان واضح ٿي ويندو تہ صوفي سڀ ورا صحيح معنيٰ ۾ سنت نبوي جا پيروي ڪندڙ آهن ۽ سندن زندگي صحيح معنيٰ ۾ اسلامي زندگي آهي:

"يآيّها المُزمِلُ. قُمِ اليلَ الاّ قَليلاً. نّصفہ اَوانقص منہُ قليلاً. اَو زِد عَليہ وَرَتِلِ القرانَ تَرتيلاً. انّا سَنُلقي عَلَيكَ قَولاً ثقيلاً. انَ نَاشئتہ اليَل هِي اَشدّ وَطاً وّاَقوَمُ قيلاً ن ان لَكَ فِي النهَار سَبحاً طَوِيلاً. وَذُكُراسمَ رَبكَ وتبَتل اليہ تَبتيلاً. رُبُ المشرقِ وَالمَغرِبِ لا الہ الا هُوَ فاتخذه وَكيلاً. واصبر عَليٰ مَايقولُونَ وَاهجرهم هَجراً جَمِيلاً. وَذرني وَالمكذبينَ اُولي النعمَتہ ومَهّلهم قَليلاً."

"اي (پاڻ تي) ڪپڙي ويڙهڻ وارا مڙس. رات جو ڪڙو ٿيءُ پر ٿورو. رات جو اڌ رات کان ٿورو گهٽاءِ يا اڌ رات تي وڌاءِ ۽ قرآن ٺاهي ٺاهي پڙهہ. بيشڪ اسين توتي هڪ ڳرو حڪم نازل ڪنداسين. بيشڪ رات جو اٿڻ (نفس جي) جهڪي ڪرڻ ۾ تمام سخت آهي ۽ ان وقت ڳالهہ تمام برابر نڪري ٿي. بيشڪ توکي ڏينهن ۾ گهڻو ڪم ڪار آهي. ۽ پنهنجي پالڻهار جو نالو ياد ڪر ۽ سڀني کان جدا ٿي ان جو ٿيءُ! (اهو) اڀرندي ۽ الهندي جو مالڪ آهي ان ڪانسواءِ ٻيو ڪوبہ عبادت جي لائق نہ آهي پوءِ تون ان کي پنهنجي ڪمن بنائڻ وارو ڪري وٺ. ۽ (ڪافر) جيڪي ٻيا چون تنهن تي صبر ڪر ۽ کين چڱي

نموني چڏي ڏي. ۽ مون کي ۽ ڪوڙي ڪندڙن آسودن کي ڇڏي ڏي ۽ کين ٿوري مهلت ڏي."

(پ 29_ع 13_ سورة المزمل آيت: 1 کان 11)

هاڻ قارئين مٿين آيتن جي ترجمي کي غور سان پڙهنداءِ ته کين معلوم ٿي ويندو ته صوفياءِ ڪرامءِ سلوڪ جا سمورا بنيادي اصول انهن آيتن تان ئي ورتا آهن، جن جي تفصيل کي هيٺ بيان ڪجي ٿو:

(1) شيخ طريقت سالڪ کي حڪم ڏئي ٿو ته پوئين رات ۾ اُٿ. اهو حڪم هن آيت مان ورتل آهي. "قُمِ الَّيلَ" ڪڙو زه رات جو.

(2) اُٿي ڪري تهجد جي نماز پڙهه_ اهو حڪم هن آيت مان ورتل آهي، جا سورة بني اسرائيل جي آيت نمبر 79 ۾ بيان ٿيل آهي ۽ اهو حڪم سورة مزملِ جي آيت نمبر 3 جي شرح آهي:

وَمِنَ الَّيلِ فَتَهَجَّد بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ_

"۽ رات جي هڪ حصي ۾ تهجد جي نماز پڙهندو ڪر. (ٻيون نمازون ته فرض آهن مگر هي) تنهنجي لاءِ نفلي آهي." واضح هجي ته هيءَ نماز فرض نه آهي مگر جيڪو شخص قُرب ايزدي (الله پاڪ جي قرب) جو گهرجائو هجي ان جي لاءِ نهايت ضروري آهي. ڇاڪاڻ ته حضور انور ﷺ فرمائين ٿا ته ٻانهو نفلن جي ذريعي الله پاڪ جو قرب حاصل ڪري سگهي ٿو.

(3) تهجد جي نماز ۾ ترتيل سان قرآن پڙهو_ اهو حڪم هن آيت مان کنيل آهي: ۽ نهايت آهستي آهستي يعني واضح طور تي قرآن پڙهه. ان آيت ۾ "رَتِّل" کان پوءِ "تَرتِيلَ" جو لفظ تاڪيد جي لاءِ آندو ويو آهي يعني ڏاڍو ناهي ناهي قرآن پڙهو ته جيئن معنيٰ ۾ تدبر حاصل ڪري سگهو، جنهن جو ڦل اهو ملندو ته قرآن جي معنيٰ ذهن نشين ٿي ويندي ۽ ان جي ڪري باطن ۾ اهو انقلاب پيدا ٿي ويندو، جيڪو تلاوت جو مقصد آهي.[1] ان جو ثبوت صحابهءِ ڪرام رضه جي زندگين مان چڱي طرح ملي سگهي ٿو. ترتيل جي لفظي معنيٰ آهي لفظن جو وات مان صحيح تلفظ سان، آسانيءَ سان ادا ڪرڻ، آهستي آهستي واضح ۽ صاف طور تي پڙهڻ. مگر ان جي اها

1_ اڄ تلاوت سان اهو انقلاب ان ڪري پيدا نٿو ٿئي جو اڪثر مسلمان تلاوت جي وقت نه ترتيل کي ڌيان ۾ رکن ٿا نه تدبر جي زحمت گوارا ڪن ٿا. ۽ ان جو سبب اهو آهي ته اهي عربي زبان کان اوپرا ٿي چڪا آهن.

معنيٰ جا حضور انورﷺ جي مراد آهي، ڪجهه ٻي آهي جيڪا هن حديث مان واضح ٿي سگهي ٿي:

"وقد روي الحسن ان النبي صلي الله عليه و سلم مرّ برجل يقرا آيته ويبكي، فقال: الم تسمعوا الي قول الله تعاليٰ ورَتلِ القرُانَ تَرتيلاً هذا الترتيل" [1]

"حضرت حسن رض روايت ڪن ٿا ته هڪ ڏينهن حضور انورﷺ هڪ شخص وٽان لنگهيا، جيڪو قرآن جي هڪ آيت پڙهي رهيو هو ۽ روئي رهيو هو. اهو ڏسي پاڻ سڳورن (ﷺ) جن فرمايو: ڇا توهان الله تعاليٰ جو هي فرمان نه ٻڌو ته رَتلِ القرُانَ تَرتيلاً؟ اها آهي ترتيل.

ان حديث مان ترتيل جو اصل مفهوم واضح ٿي ويو يعني حقيقت ۾ ترتيل جو مطلب اهو آهي ته قاري اهڙي طرح بيهي بيهي قرآن پڙهي جو تدبر يعني معنيٰ ۾ غور ۽ فڪر ڪري سگهي. ۽ جڏهن هو ائين ڪندو ته معنيٰ ذهن نشين ٿي منجهس رقت جي ڪيفيت پيدا ڪندي.

(4) ذڪر ۽ فڪر، مراقبي، مجاهدي، وردن (وظيفن)، مشغلن ۽ سلوڪ جي مڙني لوازمات مان مقصد فقط اهوئي آهي ته نفس اماره مغلوب ٿي وڃي. اهو مقصد (مراد) هن آيت مان ثابت آهي:

"اِنَ نَاشِئتہ الَيل هِي اَشدَ وَ طاً وَاقوَمُ قِيلاً."

"بيشڪ رات جو اٿڻ (نفس کي) مانو ڪرڻ ۾ تمام سخت آهي ۽ ان وقت ڳالهه تمام برابر نڪري ٿي." (پ 29ـ ع 13 سورة المزمل 6ـ)

(5) شيخ طريقت، سالڪ کي اسم ذات جي ذڪر جي تلقين ڪري ٿو. اها تلقين هن حڪم (آيت) مان ورتل آهي:

وَاذكرِ اسمَ ربک- (يعني پنهنجي ربّ جي نالي کي ياد ڪر).

(6) تصوف ۾ تبتل جي تلقين ڪئي ويندي آهي ۽ اها تلقين هن آيت مان ورتل آهي:

وَ تَبتل اليہ تبتيلاـ يعني مڪمل طرح سمورن مادي (دنيوي) تعلقات کان لاڳاپا ٽوڙ. هتي به امر تَبَتّل کان پوءِ مصدر (تبتل) آندو ويو آهي جنهن مان تاڪيد مراد آهي يعني ڪامل طور تي قطع تعلق ڪر. تبتل جو مادو بتل آهي ۽ بتل چون ٿا ڦُنڇيءَ سان ڪنڊي ڇڏڻ کي. ان لفظ جي وڌيڪ تشريح هن طرح آهي:

1ـ تفسير احڪام القران لابن العربي جلد چهارم ص 1863.

التبتل وهو عندالعرب التفرد هوالقطع ومعني الاية انفردلله ....
فالتبتّل المامور بہ الانقطاع الي الله باخلاص العبادة....والتبتل المنهي عنہ
هو سلوک مسلک النصاريٰ في ترک النکاح[1]

تبتل، عربي زبان ۾ تفرد يا قطع کي چون ٿا ۽ آيت جو مطلب اهو آهي تہ الله جي لاءِ تفرد (ماديات کان قطع تعلق) اختيار ڪر. پوءِ جيڪو تبتل شريعت ۾ مقصد آهي يا جنهن جو حڪم ڏنو ويو آهي سو اهو آهي تہ دنياوي لذتن کان ڪناره ڪشي ڪئي وڃي ۽ الله جي عبادت خلوص دل سان ڪئي وڃي ۽ جنهن تبتل کان شريعت روڪيو آهي اهو نصارن جو تبتل آهي يعني نڪاح (عائلي[2] زندگي) کي ترڪ ڪري ڇڏڻ.

ڪلام جو حاصل مقصد اهو آهي تہ اسلامي تصوف ۾ تبتل مان مراد رهبانيت نہ آهي بلڪہ ان جو مطلب آهي دنيوي لذتن کان قطع تعلق ڪرڻ يا دنيا کي مقصد نہ بنائڻ، بلڪہ دنيا ۾ رهڻ مگر ان سان دل نہ لڳائڻ.

(7) سالڪ کي تلقين ڪئي وڃي ٿي تہ الله کي پنهنجو وڪيل (ڪارساز) بڻايو. فقط ان تي ڀروسو ڪريو. پنهنجي دولت، مال، اولاد، ملڪيت ۽ مادي (دنيوي لاڳاپن تي ڀروسو نہ ڪريو. اها تلقين هن آيت مان ورتل آهي : فاتّخذه وکيلاً.

(8) سالڪ کي تلقين ڪئي وڃي ٿي تہ غيرن جي اعتراضن تي صبر ڪريو يعني جيڪڏهن ڪو شخص توهان تي طنز ڪري يا طعنو هڻي، اعتراض ڪري، توهان کي بُرو ڀلو چوي يا توهان جي بُرائي ڪري تہ توهان ان جي جفائن کي خاموشيءِ سان برداشت ڪريو. ڇاڪاڻ تہ جيڪڏهن توهان ان سان اٽڪيا تہ توهان جو مقصد ختم ٿي ويندو. جيڪڏهن توهان الله کي پنهنجو وڪيل بڻايو آهي تہ اهو توهان جي طرفان مدافعت جي لاءِ ڪافي آهي. توهان پنهنجو ڪم ڪندا رهو. اهو حڪم هن آيت مان ورتل آهي

وَاصبِر عَليٰ ما يقولُون.

(9) سالڪ کي حڪم ڏنو ويندو آهي تہ مخالفن کان ڪناره ڪشي

1_ تفسير احڪام القرآن الابن العربي جلد چهارم. ص 1867_ 1868.

2_عائلي : گهريلو، ازادواجي.

اختيار ڪريو، مگر وڙهي جهڳڙي نہ ۽ نہ ئي بدڪلامي ڪانپوءِ بلڪ خوبصورتيءَ سان. اهو حڪم هن آيت مان ڪنيل آهي: وَاهجُرهُم هَجراً جَمِيلاً- انهن کان خوبصورتيءَ سان ڪناره ڪش ٿي وڃ.

(10) سالڪ کي تاڪيد ڪيو ويندو آهي تہ جيڪي ماڻهو توهان جي تڪذيب يا ترديد ڪن، توهان خود انهن سان بحث مباحثو نہ ڪريو، ڇاڪاڻ تہ توهان جو توجہ مقصد تان هٽي ويندو. ماڻهن سان اٽڪڻ، مناظرو ڪرڻ، مقابلو ڪرڻ اهي سموريون ڳالهيون توهان جي حق ۾ نقصانڪار آهن. اهو حڪم هن آيت مان ورتل آهي:

وَذَرنِي وَالمُكَذِّبِينَ (المزمل-١١) (تلک عشرة "کاملة")

اهي اسلامي تصوف جا ڏھ بنيادي اصول آهن ۽ سموري جا سمورا قرآن پاڪ جي مٿي بيان ڪيل آيتن مان ورتل آهن بلڪ انهن تي مبني آهن.

واضح رهي تہ اها صورت نزول جي ترتيب جي اعتبار کان ٻي يا ٽئين آهي ۽ ان ڳالھ تي مڙني مفسرن جو اتفاق آهي. ان مان اهو ثابت ٿيو تہ الله تعاليٰ پنهي جهانن جي سردار ﷺ کي اهو حڪم ڏنو تہ سڀ کان پهرين مسلمانن جي نفسن جو تزڪيہ ڪريو. ڇاڪاڻ تہ تزڪيئہ نفس کانسواءِ، نفس مغلوب نٿو ٿي سگهي ۽ جيستائين نفس مغلوب نٿو ٿئي، ڪوبہ مسلمان نہ جهاد في سبيل الله ڪري سگهي ٿو نہ انفاق في سبيل الله (الله جي راھ ۾ خرچ) ڪري سگهي ٿو. ۽ اسلام انهن ئي ٻن شين جو نالو آهي:

(الف) الله چوي ٿو تہ پنهنجو مال منهنجي راھ ۾ خرچ ڪريو. مگر نفس انسان کي چوي ٿو تہ جيڪڏهن تون پنهنجو مال الله جي راھ ۾ خرچ ڪري ڇڏيو تہ تون مفلس ٿي ويندين ۽ تنهنجا واسطيدار (زال ۽ ٻار) فاقا (بکون) ڪاٽيندا. ان ڪري جيستائين نفس مغلوب نہ ٿئي ان وقت تائين ڪوبہ مسلمان پنهنجو مال الله جي راھ ۾ خرچ نٿو ڪري سگهي.

(ب) الله چوي ٿو تہ منهنجي راھ ۾ جهاد (قتال) ڪريو. نفس انسان کي ورغلائي ٿو تہ جيڪڏهن تون جنگ جي ميدان ۾ ويندين تہ گمان غالب اهوئي آهي تہ ماريو ويندين. ان صورت ۾ تنهنجي زال ۽ تنهنجا ٻار برباد ٿي ويندا. پوءِ جيستائين نفس مغلوب نہ ٿئي

ڪوبہ مسلمان سر تريءَ تي رکي ميدان ۾ نٿو اچي سگهي.
تصوف ڇا آهي؟ تزڪيہ نفس (نفس جي پاڪائي) جو ٻيو نالو آهي ۽ ٻنهي جهانن جي سردارﷺ جي چئن پهلوئن وارن مقصدن مان ٻيو مقصد آهي.

"هُوَالذي بعَثَ فِي الأُمّيّن رَسُولاً مِّنهُم يَتلوا عَليهم ايتہ وَيزڪِيهِم وَيعلمُهم الڪِتبَ وَ الحڪمتہ وَاِن ڪَانوَا مِن قبل لَفِي ضَلٰلِ مّبِين."

"هو اهو آهي جنهن اڻ پڙهيلن ۾ انهن مان هڪ رسول موڪليو، جو ڪين (1) سندس آيتون پڙهي ٻڌائي ٿو ۽ (2) ڪين پاڪ ڪري ٿو (3) ۽ ڪين ڪتاب (4) ۽ حڪمت سيکاري ٿو. ۽ بيشڪ اهي تہ هن کان اڳ پڌري گمراهي ۾ هئا." (پ 28ـ ع 11ـ سورة الجمعة آيت:2)

تصوف جو قانون (ضابطو):

تزڪيہ نفس کان علاوه اسلامي تصوف ۾ جن جن ڳالهين جي تلقين ڪئي وڃي ٿي يا تعليم ڏني وڃي ٿي، اهي بہ سڀ جون سڀ قرآن مان ورتل آهن يا حضور اڪرمﷺ جي پاڪ زندگيءَ مان ورتيون ويون آهن. مثلاً:

(1) **بيعت جي سلسلو:** هي طريقو قرآن ۽ سنت ٻنهي مان ثابت آهي:

"ان الذين يُبايعونڪ اِنّما يُبايِعون الله."

"يقيناً اُهي (مومن) جي تنهنجي بيعت ڪري رهيا آهن سي يقيناً الله ئي جي بيعت ڪري رهيا آهن."
(پ 26ـ ع 9ـ سورة الفتح آيت: 10)

"لقد رضيَ الله عن المؤمنين اذ يُبايعونڪ تحت الشجرة."

"(اي پيغمبر) الله تعاليٰ مومن جي هن جماعت کان ڏاڍو راضي ٿيو آهي. جو هنن هن وڻ جي هيٺان ويهي تنهنجي بيعت ڪئي آهي (تہ اسان مڪي جي ڪافرن سان وڙهڻ لاءِ دل وجان سان تيار آهيون)." (پ 26ـ ع 11ـ سورة الفتح آيت: 18)

(2)**مرشد جي صحبت:** جيڪڏهن تزڪيہ نفس فقط ڪتابن سان ٿي سگهي ها تہ الله پاڪ نبين سڳورن جي بعثت جو سلسلو جاري نہ فرمائي ها. پنهنجو ڪتاب ڪنهن شخص جي معرفت دنيا وارن ڏانهن نہ موڪلي ها. پوءِ جهڙي طرح صحابہ ڪرام رضہ الله جي رسول ٻنهي

جهانن جي سرادر ﷺ جي صحبت ۾ رهي پنهنجي نفس جو تزکيہ ڪيو، اهڙي طرح ايندڙ نسلن جي لاءِ ضروري آهي تہ هر زماني ۾ اهڙا خدا جا خاص بانها پيدا ٿيندا رهن، جيڪي فنا في الرسول ٿي نفسن جي تزڪيئہ جو بابرڪت فرض انجام ڏيئي سگهن.

حقيقت اها آهي تہ تزڪيئہ نفس جو علم نہ ڪتابن ۾ بيان ٿيل آهي ۽ نہ ڪتابن کي پڙهي ڪو شخص تزڪيہ ڪري سگهي ٿو. ان جو مثال اهو آهي تہ جيتوڻيڪ طبابت جي فن ۽ جراحت جي فن جو علم ڪتابن ۾ بيان ٿيل آهي مگر اڄ تائين (جالينوس جي زماني کان وٺي اڄ تائين) ڪوبہ حڪيم يا طبيب يا ڊاڪٽر يا سرجن اهڙو نہ گذريو آهي، جنهن ميڊيڪل ڪاليج ۾ باقاعده تعليم نہ حاصل ڪئي هجي ۽ طبيبن ۽ جراحن جي صحبت ۾ ويهي ڪري ان فن جي عملي تربيت حاصل نہ ڪئي هجي.

پوءِ جيڪڏهن جسماني مرضن جي ازالي جي لاءِ ڪتابي علم کانسواءِ ميڊيڪل ڪاليج ۾ پڙهڻ ۽ سرجن جي نگراني ۾ آپريش ڪرڻ مهارت ۽ دانائي جي لاءِ پهريون شرط آهي تہ روحاني مرضن جي ازالي جي لاءِ روحاني ڪاليج (خانقاه[1]) ۾ تربيت حاصل ڪرڻ ۽ شيخ ڪامل جي نگراني (نگاه) ۾ رهي ڪري سلوڪ جون منزلون طئي ڪرڻ (مهارت حاصل ڪرڻ) ڇو لازمي نہ هجي؟

هر ماڻهوءَ جو روزمره جو مشاهدو آهي تہ دنيا جو ڪوبہ فن (غواصي (ٽوبائپ)، جراحي، نجّاري (ڊکاٽڪو ڪم)، طبّاخي (رڌپچاءِ)، حلاجي (ڪپه پيجڻ) ۽ خطاطي) فن جي ڄاڻوءَ جي صحبت ۾ رهڻ کانسواءِ حاصل نٿو ٿي سگهي. تزڪيہ نفس بہ هڪ فن آهي ۽ نهايت ڏکيو فن آهي، تہ اهو فن ڪنهن فني ماهر جي صحبت کانسواءِ ڪهڙي طرح حاصل ٿي سگهي ٿو؟ ڏيئو تہ ڏيئي مان ئي ٻري سگهي ٿو.

تڏهن ئي تہ علامہ اقبال مرحوم انهيءَ دور جي مغرب کان متاثر ۽ فلسفي کان متاثر مسلمانن کي هي مشورو ڏنو آهي:

کيميا پيدا کُن از مشتِ گلے
بوسه زن بر آستانِ کاملے

يعني اي مسلمان! تون ڇا آهين؟ هڪ مشتِ گل (مٽيءَ لپ) ئي تہ آهين. جيڪڏهن تون مٽي ئي رهين تہ هڪ ڏينهن مٽيءَ ۾ ملي ڪري

1_ درگاه_ درويشن ۽ مشائخن جي رهڻ جي جاءِ. (سنڌيڪار)

فنا ٿي وينديون، ان ڪري مان توکي مشورو ڏيان ٿو ته تون انهيءَ مشت گِل (جسم يا شخصيت) کي ڪيميا ۾ تبديل ڪري ڇڏ ۽ ان جي واحد صورت اها آهي ته ڪنهن ڪامل جي آستاني کي چُم يعني ڪنهن شيخ ڪامل جي صحبت اختيار ڪر.

حجةالاسلام امام غزالي رحه به اهوئي فرمائين ٿا ته ”دلين کي چمڪائڻ ۽ صيقل (صاف ڪرڻ) ڪرڻ جو هي علم ڪتابن ۾ ترتيب ڏنل نه آهي.“[1]

(3) **خلوت:** شيخ طريقت سالڪ کي ڪجھ عرصي جي لاءِ خلوت (اڪيلائي) اختيار ڪرڻ جو حڪم ڏيندو آهي، ۽ صوفياءِ ڪرام جي سوانح حيات جي مطالعي مان اهو ثابت آهي ته هر صوفيءَ ڪجھ وقت جي لاءِ خلوت اختيار ڪئي آهي. ان جي ضرورت ۽ ان جي اهميت جو ثبوت خود ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جي پاڪ زندگيءَ مان ملي سگهي ٿو. هر ماڻهو ڄاڻي ٿو ته نبوت کان اڳ ۾ سچي رسول ﷺ جن ٽن سالن تائين غار حرا ۾ خلوت اختيار فرمائي هئي. خلوت جي اهميت تي منهنجي پهرين مرشد اڪبر اله آبادي مرحوم جو هي هڪ شعر ڪافي آهي:

خدا کے کام دیکھو! بعد کیا ہے اور کیا پہلے
نظر آتا ہے مجھ کو بدر سے غار حرا پہلے

ان سلسلي ۾ ان جي هڪ عقيدت مند جو شعر به قابل غور آهي:

صاحب تحقيق را جلوت عزيز
صاحب- تخليق را خلوت عزيز[2]

(4)**اعتڪاف:** شيخ طريقت ڪن وقتن تي مريد کي اعتڪاف جو حڪم ڏئي ٿو ۽ اهو حڪم به سنت نبوي تان ورتل آهي. هر اهو ماڻهو جنهن سيرت النبي ﷺ جو مطالعو ڪيو آهي، سو ان ڳالھ کان واقف آهي ته حضور انور ﷺ جن هر سال رمضان مهيني جي آخري ڏهاڪي ۾ مسجد نبوي ۾ اعتڪاف فرمائيندا هئا.

حقيقت اها آهي ته الله سان دلي تعلق پيدا ڪرڻ جي لاءِ اعتڪاف في المسجد، اڪسير جي خاصيت رکي ٿو جنهن کي شڪ هجي ته تجربو

1_افڪار غزالي رحه. مؤلف مولانا محمد حنيف ندوي. ص 173_
2_جاويد نامه

ڪري ڏسي. سلوڪ ته سراسر عملي پروگرام آهي.

(5) **محبت يا عشق:** تصوف جو بنياد ئي عشق الاهي تي رکيو ويو آهي. جهڙي طرح نيل نديءَ کان سواءِ مصر جي ملڪ جو تصور نٿو ڪري سگهجي، اهڙي طرح عشق کانسواءِ تصوف جي ولايت جو تصور نٿو ٿي سگهي. تصوف جو سلسلو به عشق آهي ۽ بنياد به عشق آهي[1] اهو بنياد به قرآن ۽ حديث مان ورتل آهي. نموني طور هڪ آيت ڏجي ٿي:

"وَالذِينَ امَنوآ اَشدُّ حُباً للهِ."

"مگر اهي جي الله تي ايمان رکن ٿا تن جي دلين ۾ الله جي حب (محبت) سيني کان زياده آهي." (پ 2-ع 4- سورة البقرة آيت:165)

(6) **مراقبو ۽ محاسبو:** شيخ طريقت مريد کي مراقبي ۽ محاسبي جو حڪم ڏئي ٿو ۽ اهو حڪم هن آيت مان ورتل آهي:

"وَلتنظر نَفس مَا قدّمت لِغد-"

"۽ سيڪو شخص ڏسي ته سڀاڻ (قيامت) لاءِ ڇا اڳي ڪيو اٿس." (پ 28- ع 6- سورة الحشر آيت: 18)

(يعني ڪهڙا ڪهڙا صالح عمل ان جي اعمال نامي ۾ داخل آهن.)

يعني الله تعاليٰ هر شخص کي محاسبو ڪرڻ جو حڪم ڏنو آهي ۽ هر شخص ڄاڻي ٿو ته محاسبو، مراقبي تي ٻڌل آهي جيستائين مراقبو نه ڪيو ويندو محاسبو ناممڪن آهي.

(7) **مجاهدو:** تصوف ۾ مجاهدو لازمي شرط آهي. ڪو به سالڪ مجاهدي کانسواءِ سلوڪ طئي نٿو ڪري سگهي ۽ اهو شرط هن آيت مان ثابت آهي.

"وَالذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا."

"۽ جيڪي ماڻهو اسان سان ملڻ يا اسان تائين پهچڻ جي لاءِ ڪوشش (مجاهدو) ڪن ٿا اسان يقيناً انهن کي پنهنجي طرف اچڻ واريون واٽون ڏيکاريون ٿا."(پ21- ع 3- سورة العنڪبوت آيت: 69)

عارف شيرازي رحه سچ چيو آهي ته:

1- ۽ مرشد رومي رحه جي راءِ ته هيءَ آهي:

دور گردون راز فيض عشق دان
گر نبودهے عشق بفسردهے جهان

ناز پرورد تنعمّ نبرد راه بدوست
عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد۔[1]

(8) **ذڪرو فڪرُ:** شيخ طريقت، مريد کي ذڪر ۽ فڪر جو حڪم ڏئي ٿو ۽ ذڪر و فڪر جي اها تلقين، جنهن جي اهميت بيان جي محتاج نہ آهي، سا قرآن مجيد جي هن آيت مان ورتل آهي:

"انّ في خلق السموت وَالارض وَاختلاف اليل وَالنهارِ لايت لاولي اولالباب الا الذين يذڪرونَ الله قِياما وَقعوداً وَعَلي جُنوبهم ويتفڪرونَ في خلق السّلوٰت وَالارض ربّنا مَا خلقت هذا بَاطلا"

"بيشڪ آسمان ۽ زمين جي خلقت ۾ ۽ رات ڏينهن جي هڪ ٻئي پٺيان اچڻ ۾ سمجھ وارن لاءِ (حق جي سڃاڻپ جون) وڏيون نشانيون موجود آهن. (انهن سمجھ وارن لاءِ وڏيون نشانيون موجود آهن) جي ويهندي، ويهندي، ليٽندي هر وقت الله کي ياد رکن ٿا ۽ آسمان ۽ زمين جي خلقت تي غور ۽ فڪر ڪن ٿا (انهيءَ غور ۽ فڪر جو نتيجو اهو ٿئي ٿو جو هنن تي حقيقتن جي سڃاڻپ جو دروازو کلي پوي ٿو ۽ هو بي اختيار چئي ڏين ٿا تہ) اي اسان جا پروردگار! هي سڀ جيڪو پيدا ڪيو اٿيئي سو هرگز بيڪار ۽ اجايو نہ آهي. (ضرور ڪو مقصد ۽ حڪمت رکيل آهي.)" (پ 4۔ ع 11۔ سورة آل عمران آيت: 190۔ 191)

سالڪ کي اها تلقين ڪئي وڃي ٿي تہ جيتري تائين ممڪن ٿي سگھي ذڪر ڪندا رهو. اها تلقين هن آيت مان ورتل آهي:

"وَاذكروا الله ڪثيراً لعلّکم تفلحون."

"۽ الله تعاليٰ کي گھڻو ياد ڪيو، انهيءَ لاءِ تہ توهان ڪامياب ٿيو." (پ 10۔ع 2۔ سورة الانفال آيت:45)

نُڪتو:

حياتيءَ جو مقصد، فلاح دارين (ٻنهي جهانن جي ڀلائي) آهي ۽ فلاح جي حصول جي صورت ڪثرت سان ذڪر ڪرڻ آهي، ان ڪري صوفي هر وقت ذڪر ۾ مشغول رهندو آهي.

ذڪر جي اهميت اڳيان واضح ڪئي ويندي، هتي فقط ايترو بيان

1۔ديوان حافظ محمود شيرازي رحہ ڇاپو تهران۔ ص 108.

ڪرڻ ڪافي آهي ته الله تعاليٰ پنهي جهانن جي سردار ﷺ کي حڪم ڏنو ته:

"وَلا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا واتبع هواهُ"

"جنهن ماڻهوءَ جي دل کي اسان پنهنجي يادگيريءَ کان غافل ڪري ڇڏيو (يعني اسان جي ٺهرايل قانون مطابق جنهن جي دل غافل ٿي ويئي) ۽ جو پنهنجي خواهشن جي پٺيان لڳو تنهن ماڻهوءَ جي ڳالهين تي ڪن نه ڏي." (پ 15_ع 16_ سورة الڪهف آيت: 28)

جڏهن الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليہ السلام ۽ حضرت هارون عليہ السلام کي فرعون ڏانهن موڪليو ته موڪلائڻ وقت انهن کي تاڪيد ڪئي ته:

"اِذهَب اَنت وَ اَخوڪ بايٰتي وَلاتنيا في ذڪري"

"وڃ تون ۽ تنهنجو ڀاءُ منهنجون آيتون کڻي، ۽ نه سستي ڪجو منهنجي ذڪر ۾." (پ 16_ع 11_ سورة طٰه_ آيت نمبر: 42)

اهوئي سبب آهي ته مرشد رومي رحہ ڪيترين جاين تي ذڪر و فڪر جي اهميت ۽ فضيلت کي واضح ڪيو آهي:

اين قدر گفتيم باقی فکر کن
فکر گر جامد بود، رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشيد ايں افسرده ساز

اقبال رحہ به ذڪر جي فضيلت واضح ڪئي آهي:

فقرِ قرآن؟ اختلاط ذکر و فکر
فکر را کامل نديدم جزبه ذکر-

غيرن جي شاهدي:

گذريل صفحن ۾، مون پنهنجي دعويٰ ثابت ڪئي آهي ته اسلامي تصوف قرآن مان ورتل آهي. هاڻ مان ان دعويٰ تي غيرن جي شاهدي پيش ڪريان ٿو:

(1) ڊاڪٽر ڊونالڊسن پنهنجي ڪتاب "مسلمانن جو اخلاقي فلسفو" ۾ صفحي نمبر 194 تي لکي ٿو: "بقول ابن خلدون، صوفين جيڪو طريقو اختيار ڪيو اهو اسلام جي شروعات کان مسلمانن ۾ مروج هو

۽ اڪابر صحابا رضہ ان کي سچائي ۽ هدايت جو طريقو سمجهندا هئا. اهو طريقو عبادت ۽ تبتُل تي مبني هو ۽ جڏهن ٻي صدي هجريءَ ۾ مسلمانن جي دلين ۾ دنيا جي محبت رستو وٺڻ لڳي تہ جن ماڻهن زهد ۽ تقويٰ کي پنهنجو شيوو بڻايو، اهي صوفين جي لقب سان سڏجڻ لڳا.“

(2) پروفيسر گيوم پنهنجي ڪتاب ”اسلام“ ۾ صفحي نمبر 143 ۽ 144 تي لکي ٿو تہ: ”قرآني تعليم ۾ دنيا کان لاتعلقي ۽ تصوف جو رنگ بہ ڏنو ويجي ٿو. مسلمان صوفين هنن ٻن آيتن مان ڏاڍي تقويت حاصل ڪئي آهي:

(الف) ”ونحنُ اَقربُ اليہ مِن حَبلِ الوَرِيدِ.“

” ۽ اسان وڌيڪ ويجها آهيون ان ڏانهن ساهہ جي رڳ کان.“ (پ 26- ع 16- سورة ق- آيت: 16)

(ب) ”فَاينما تولوا فَثَمرّ وجہ الله.“

”پوءِ جيڏانهن منهن ڦيريندؤ تيڏانهن آهي ذات الله جي.“ (پ 1- ع 14- سورة البقرة آيت: 115)

يعني توهان جيڏانهن نهاريندؤ، الله کي اتي موجود لهندؤ. جيڪا ڳالهہ يقيني آهي، اُها اها آهي تہ ”اسلام بذات خود صوفين جي طرز زندگي جي لاءِ سامان مَهيا ڪيو آهي.“

(3) پروفيسر گِب پنهنجي ڪتاب ”محمدن ازم“ ۾ صفحي 128 تي لکي ٿو تہ: ”پروفيسر ميسي نيون اسلامي تصوف جو غور سان مطالعو ڪرڻ ڪانپوءِ اهو راءِ ظاهر ڪئي آهي تہ مسلمانن ۾ تصوف جي تحريڪ ان زهد ۽ پرهيزگاري جو نتيجو آهي جيڪا قرآن تان ورتل آهي ۽ پيغمبر پاڪ ﷺ جي سنت مان ان جي تائيد ٿئي ٿي.“

(4) ڊاڪٽر تاراچند پنهنجي تصنيف ”هندي ثقافت تي اسلام جو اثر“ ۾ صفحي نمبر 63 تي لکي ٿو: ”تصوف جو اصلي ماخذ قرآن ۽ محمدؐ (ﷺ) جي زندگي آهي.“

(5) ڊاڪٽر نڪلسن پنهنجي تصنيف ”عربن جي ادبي تاريخ“ ص 229 تي ابن خلدون جي راءِ سان اتفاق ڪيو آهي جنهن کي اسان ڊونالڊسن جي شاهديءَ جي سلسي ۾ مٿي بيان ڪري چڪا آهيون.

(6) پروفيسر هٽي پنهنجي تاليف "عرب قومن جي تاريخ" ص 433 تي لکي ٿو: "تصوف جو ماخذ قرآن ۽ حديث آهي. قرآن ۾ اهڙن مضمونن جيڪي مثلاً :4: 96 يا9: 113يا33: 47 ۾ آيل آهن ڪائي ڪمي نہ آهي. ان ڪانسواءِ خدا سان خود رسول الله (ﷺ) جي ذاتي تعلق ۾ صوفياڻو رنگ پاتو وڃي ٿو، يعني پاڻ ڪريمﷺ کي الله تعاليٰ جي هر هنڌ ۽ هر وقت موجودگي جو سنئون سڌو ذاتي شعور هو. پاڻ سڳوراﷺ هر وقت اهو محسوس ڪندا هئا تہ مان الله جي حضوريءَ ۾ آهيان. صوفين اها دعويٰ ڪئي آهي تہ اسان پيغمبر پاڪﷺ جي انهيءَ روحاني تعليم جا سچا ترجمان آهيون جيڪا حديثن ۾ محفوظ آهي."

(7) پروفيسر براؤن پنهنجي تاليف "ايران جي ادبي تاريخ" جلد پهريون ۾ ص 418 تي لکي ٿو: "احاديث ڪانسواءِ خود قرآن مجيد ۾ ڪجھ آيتون اهڙيون موجود آهن جن جو تفسير صوفياڻي انداز ۾ ممڪن آهي مثال طور:

"وما رميت اذ رميت وَلکن الله رمي"

"۽ نہ ڇُٽيو تو (انهن کي) جڏهن تو پٿريون هنيون پر الله ڇُٽيو (انهن کي)" (پ9ـع 16ـ سورة الانفال آيت: 17)

ظاهر ۾ تہ ان آيت جو مطلب هي آهي تہ الله دشمن جي مقابلي ۾ مسلمانن جي همت پڌرائي مگر ان مان اهو مفهوم بہ ورتي سگهجي ٿو تہ دراصل، الله ئي فاعل مطلق آهي. ۽ انسان جي حالت اهڙي آهي جيئن ڪاتب جي آڱرين ۾ قلم هوندو آهي، جنهن طرف چاهي ڦيرائي."

(8) ڊاڪٽر هنٽ پنهنجي تاليف "PANTHEISM" ڇاپو لنڊن سال 1893ع ص 208 تي لکي ٿو: پروفيسر پامر[1] لکيو آهي تہ تصوف دراصل اسلام جي باطني تعليم جو نالو آهي. اهو چوي ٿو تہ ان جا بنياد قرآن مان ورتي سگهجن ٿا مگر قرآن حلول جي عقيدي جي تائيد بلڪل نٿو ڪري."

(9) پروفيسر ميڪڊانلڊ پنهنجي تصنيف "شئون اسلام" ۾ ص 184 تي لکي ٿو: "اسلام جي بي تعليم وانگر تصوف جا بنياد بہ پيغمبر اسلامﷺ جي ذهن ۾ موجود هئا."

(10) پروفيسر آر بري پنهنجي تصنيف "صوفزم" (تصوف) ۾ ص 12،

1ـ هي پامر اهو ئي آهي جنهن 1864ع ۾ قرآن مجيد جو انگريزي ۾ ترجمو ڪيو هو.

13) تي لکي ٿو: ”قران مجيد صوفين جي لاءِ اها اعليٰ سَنَد آهي جنهن ذانهن هو هدايت حاصل ڪرڻ جي لاءِ رجوع ڪن ٿا.“
”هڪ صوفي اتباع رسول اللهﷺ تي مجبور آهي ان جي لاءِ حديث جو مطالعو لازمي آهي، ان ڪري حديث قران کانپوءِ ٻيو ٿنڀو آهي جنهن تي هڪ صوفي جي دين ۽ ايمان جو محل تعمير ٿيو آهي.“
(تلک عشرة کاملة)

الحمد لله، جو مون قرآن کانسواءِ غيرن جي شاهديءَ مان به اها ڳالهه ثابت ڪئي ته اسلامي تصوف قرآن ۽ حديث تان ورتل آهي.

حقيقت اها آهي ته تصوف اسلام جو روح آهي ۽ ايمان جو جوهر آهي. ڇو؟ ان ڪري ته اسلام جو اصل مقصد فقط اخلاقي تعليم ڏيڻ يا اسلامي نظام قائم ڪرڻ نه آهي، بلڪ زنده خدا سان زنده رابطو پيدا ڪرڻ جو ڍنگ سيکارڻ آهي. قرآن جو مقصد ۽ مطلب، حڪومت جو قيام نه آهي بلڪ انسانذات ۾ تعلق بالله جي اهميت جو شعور پيدا ڪرڻ ۽ ان حقيقت کي اُجاگر ڪرڻ ته جيڪڏهن الله سان تعلق نه هجي ته انسان ۽ حيوان ۾ ڪوئي فرق نه آهي. حضور انورﷺ جن مڪي جي قريشن کي ڪڏهن به اهو نه چيو ته جيڪڏهن توهان منهنجي پيروي ڪندؤ ته مان توهان کي حڪمران بڻائيندس. پر ان جي بدران فقط اهو چيو ته منهنجي پيروي ڪريو، مان توهان کي الله سان ملائيندس بلڪ منهنجي پيروي ۾ اهو تاثير آهي ته توهان خود الله جا محبوب بڻجي ويندؤ:

”قُل اِن کنتُم تُحِبّون اللّٰه فاتّبعونِي يُحبِبکُمُ اللّٰه۔“

”چؤ جيڪڏهن توهان سڪ رکو ٿا الله جي پوءِ تابعداري ڪريو منهنجي ته محبت ڪندو توهان سان الله.“ (پ3_ع 12_ سورة آل عمران آيت: 31)

هاڻ پڙهندڙ خود فيصلو ڪن ته اسلام جو اعليٰ ترين مقصد ۽ قرآن جو آخري مقصد زميني حڪومت جو حصول آهي يا باري تعاليٰ جو راضپو آهي؟ ان آيت جي روشني ۾ هر شخص اهوئي جواب ڏيندو ته مسلمان جو مقصد حيات، الله کي راضي ڪرڻ آهي، حڪومت ملي يا نه ملي.[1] ۽ مان بصيرت سان اها ڳالهه چوان ٿو ته اسلامي تصوف الله کي

1_ تاريخ ڳواهه آهي ته صحابا رضه کي حڪومت به ملي مگر حڪومت دراصل مقصد نه آهي، حقيقت ۾ اهو هڪ انعام آهي، جيڪو بارگاهه ايزدي کان عطا ٿئي ٿو.

راضي ڪرڻ جي طريقي ڪار (پروگرام) جو ٻيو نالو آهي ۽ اهو اعليٰ مقصد فقط سلوڪ طئي ڪرڻ سان ئي حاصل ٿي سگهي ٿو. صحابا ڪرام رضہ جون زندگيون منهنجي دعويٰ تي سچي شاهدي ڏين ٿيون.

شريعت ۾ الله تعاليٰ معبود آهي ۽ طريقت ۾ الله تعاليٰ مقصود[1] آهي. ظاهر ۾ تہ اهو فرق نهايت معمولي نظر اچي ٿو مگر جڏهن هڪ مسلمان الله کي پنهنجو مقصد بنائي ڇڏي ٿو (۽ سوچ جي انداز ۾ اها تبديلي فقط تصوف جي ڪري پيدا ٿي سگهي ٿي) تہ ان جي دنيا ئي بدلجي وڃي ٿي. يعني اها ئي دنيا جنهن جي حصول ۾ هو رات ڏينهن پريشان رهندو هو، سا ان جي قدمن ۾ سرجهڪائيندڙ ٿي وڃي ٿي.

جستائين الله صرف معبود آهي مسلمان بادشاهن جي غلاميءَ ۾ ڪا بہ دقت يا قباحت محسوس نٿو ڪري. مگر جڏهن ان جو مقصود الله بڻجي وڃي ٿو، تہ دنيا جا سلطان خود ان جي قدمہ بوسيءَ کي پنهنجي لاءِ سعادت جو سبب سمجهن ٿا. جنهن کي شڪ هجي، تہ اهو حضرت سلطان الهند غريب نواز خواجہ معين الدين اجميري رحہ، خواجہ قطب الدين بختيار ڪاڪي رحہ، خواجہ فريد الدين گنج شڪر رحہ ۽ محبوب الاهي سلطان المشائخ حضرت شيخ نظام الدين اولياء رحہ جي زندگين جو مطالعو ڪري.

(اللهم اكثر امثالهم وارزقني اتباعهم. آمين).

مختصر ڳالھ اها آهي تہ جڏهن هڪ مسلمان الله سان تعلق پيدا ڪرڻ گهري ٿو (۽ اهو ئي اسلام جو مقصد آهي) تہ ان کي لازمي طور تي تصوف جي ميدان ۾ اچڻو پوي ٿو. الله سان تعلق پيدا ڪرڻ جي طريقي جو ٻيو نالو طريقت آهي:

قرآن رهے پيش نظر يہ هے شريعت
الله رهے پيش نظر يہ هے طريقت۔ (اڪبر الہ آبادي)

1ـ اڪبر الہ آبادي مرحوم ڪهڙي نہ سٺو چيو آهي:

يہ سب کو هے تسليم کہ معبود وهی هے
کم هيں جو سمجهتں هيں کہ مقصود وهی هے۔

فصل ٽيون

اسلام جي تاريخ ۾ صوفياءِ ڪرام جو مقام

(سندن تبليغي ڪارناما ۽ ديني خدمتون)

تاريخ اسلام ۾ حق وارن صوفين جيڪي شاندار علمي، ديني ۽ تبليغي ڪارناما انجام ڏنا آهن، اهي ايتري قدر ته ڏگها آهن جو انهن جي تفصيل جي لاءِ الڳ تصنيف جي ضرورت آهي. ان ڪري هن فصل ۾ انهن ڏانهن فقط اجمالي اشارا پيش ڪري سگهجن ٿا.

(1) صوفياءِ ڪرام جو پهريون ڪارنامو اهو آهي ته انهن اسلامي تعليم جي حقانيت کي ڳالهه ٻولهه جي بدران پنهنجي عمل سان ثابت ڪيو. انهن جون پاڪ زندگيون اسلام جي جيئري جاڳندي تصوير آهن.

تصوف جا ٽي رُڪن:

اسلامي تعليم جو خلاصو ٽن لفظن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو:

(1) الله پاڪ جي محبت، (2) مڪارم اخلاق ۽ (3) خلق جي خدمت.

اسلامي روح جي انهن ٽن جزن ۾ منطقي ربط هي آهي:

(الف) صوفيءَ جي زندگيءَ جو آغاز ۽ انجام يعني محور، الله پاڪ جي محبت آهي. ان جي نظر ۾ الله فقط معبود ئي نه آهي بلڪ مقصود به آهي، مطلوب به آهي ۽ محبوب به آهي. هو الله جي لاءِ ئي جيئي ٿو ۽ ان جي لاءِ ئي مري ٿو. ان جو جيئڻ ۽ مرڻ يعني سڄي زندگي الله جي ئي لاءِ آهي. اهو هن آيت جي زنده تصوير آهي:

"قل اِنَ صلاتي وَنسکي وَمحيايَ وَمماتِي لله رب العلمين."

"تون چؤ بيشڪ منهنجي نماز ۽ منهنجي خيرات ۽ منهنجو جيئڻ ۽ منهنجو مرڻ الله جهانن جي پروردگار لاءِ آهي." (پ 8_ ع 7_ سورة

الانعام آيت: 163)
(ب) جيئن ته صوفيءَ جي نگاهه جو مرڪز ۽ نصب العين الله تي وڃي ٿو ان ڪري هو هر وقت ان جي خوشنودي يا رضا حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو رهي ٿو، ۽ جيئن ته الله تعاليٰ فاسقن ۽ فاجرن، ظالمن ۽ باغين کي ناپسند ڪري ٿو ان ڪري هو سمورين ممنوع (غير شرعي) ۽ فحش ڳالهين کان پري رهي ٿو. ان جو نتيجو اهو نڪري ٿو ته اخلاق رذيله جو ازالو ٿئي ٿو ۽ منجهس مڪارم اخلاق پيدا ٿين ٿا. مرشد رومي رحه انهيءَ نُڪتي کي هن طرح بيان ڪيو آهي:

شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبيب جمله علت هائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالينوس ما۔

يعني: عشق اها بَني آهي جنهن ۾ پنهنجي صوفي ڪندن (خالص سون) تي ڪري نڪري ٿو.
(ج) جڏهن عشق جي ڪري ان ۾ مڪارم اخلاق (سهڻا اخلاق) پيدا ٿين ٿا ته يقيناً ان جو وجود انسانذات جي حق ۾ سراپا رحمت بنجي وڃي ٿو ۽ اهو صحيح معنيٰ ۾ انهن جي خدمت جو اهل ٿي وڃي ٿو.
هاڻ اسان انهن ٽن قسمن جي رُڪنن کي صوفين جي زندگيءَ مان واضح ڪنداسين.

(الف) الله پاڪ جي محبت:

سلطان المشائخ حضرت نظام الدين اولياءَرحه هڪ خط ۾ پنهنجي مريد شيخ فخر الدين رحه کي لکي ٿو ته: "طريقت جي صاحبن ۽ حقيقت جي ڌڻين جو ان سلسلي ۾ اتفاق آهي ته انسان جي پيدائش مان اهم مطلوب ۽ اعظم مقصود رب العلمين جي محبت آهي."
اهوئي سبب آهي ته صوفياءِ ڪرام الله پاڪ جي محبت کي پنهنجي زندگي جو اصل مقصد قرار ڏيئي ڇڏيو هو. تنهنڪري حضرت خواجه نصيرالدين چراغ دهلي رحه اڪثر ڪري هيءَ رباعي نهايت پرسوز آواز ۾ پڙهندا رهندا هئا:

دنيا شه را و قيصر و خاقاں را
دوزخ بد را، بهشت مر نيکاں را
تسبيح فرشته را، صفا انساں را
جانان ما را و جان ما، جانان را-

سلطان المشائخ رحہ فرمائين ٿا ته هڪ ڏينهن مون پنهنجي مرشد بابا فريد رحہ کي ڏٺو ته پنهنجي حجري ۾ چيله تي ٻئي هٿ رکي ويٺا آهن، قبلي ڏانهن چند قدم وڌن ٿا ۽ هيءَ رباعي پڙهي وجد ڪري رهيا آهن:

خواهم که هميشه در هوائے تو زيم
خاکے شوم و بزير پائے تو زيم
مقصود من بنده ز کونين توئی
از بهرِ تو ميرم و برائے تو زيم

يعني :اي الله! مان تنهنجو ٻانهو آهيان ۽ تون ئي منهنجو مقصود آهين. ان ڪري مان چاهيان ٿو ته تنهنجي ئي لاءِ زنده رهان ۽ تنهنجي ئي لاءِ مران.

واضح رهي ته جڏهن هڪ شخص پنهنجي زندگي الله جي لاءِ وقف ڪري ڇڏي ٿو ته ان جي باطن ۾ هڪ عظيم انقلاب پيدا ٿي ويجي ٿو. پوءِ هر ڪم ۾ ان جي نيت اها هوندي آهي ته منهنجو الله مون کان راضي ٿي وڃي. هو کاڌو ان ڪري نٿو کائي ته کيس لذت حاصل ٿئي يا سندس جسم طاقتور ۽ توانو ٿئي، بلڪ (ان ڪري کائي ٿو) ته هو ان (الله) جو ذڪر ڪري سگهي. شيخ سعدي رحہ ڪهڙو نه سٺو چيو آهي ته:

خوردن برائے زيستن وذکر کردن است
تو درگماں که زيستن از بهرِ خوردن است

جڏهن صوفي انهيءَ ڍنگ سان زندگي بسر ڪرڻ لڳي ٿو ته ان جي تجارت ۾ مشغوليت به عبادت بنجي وڃي ٿي ڇاڪاڻ ته بلڪل خريد و فروخت جي وقت به هو پنهنجي الله کي مدنظر رکي ٿو. هو واپار ان ڪري نٿو ڪري ته دولت ميڙي، بلڪ ان ڪري ته جيڪو نفعو حاصل ٿئي ان کي الله جي راهه ۾ کپائي. هيءَ آيت، ڌڻي تعاليٰ جي انهن خاص ٻانهن جي شان ۾ آئي آهي:

"رِجال لاَ تلهيهم تجَارةُ ولَا بيع عن ذکرالله."

”اُهي مرد جن کي نه غافل ڪري واپار ۽ نه وڪرو، الله جي ذڪر کان.“ پ 18ـ ع 11ـ سورة النور آيت: 37)

ان نيت سان جيڪڏهن لکين ڪروڙين روپيا به گڏ ڪيا وڃن ته اهو اڪتناز[1] جي حڪم ۾ نه اچي سگهي. تنهنڪري مرشد رومي رحه فرمائين ٿا:

مال را گر بهرِ دين باشی حمول
نِعم مال صالح گويد رسول ﷺ

يعني جيڪڏهن دولت ديني ڪمن ۾ صرف ڪرڻ جي نيت سان، ميڙي وڃي ته اهو مال صالح آهي. تنهنڪري علامه اقبال رحه لکي ٿو:

گر نداری اندريں حکمت نظر
تو غلام و خواجه تو سيم و زر
از تهی دستان کشاد امتاں
از چنين منعم، فسادِ امتاں

الله پاڪ جي محبت جو انسان تي پهريون اثر اهو مرتب ٿئي ٿو ته ان جي زندگيءَ ۾ مرڪزيت پيدا ٿي وڃي ٿي، يعني اهو ڪامل مؤحد بنجي وڃي ٿو. ٻيو اثر اهو مرتب ٿئي ٿو ته انسان هر وقت اهو محسوس ڪري ٿو ته مان خدا جي اڳيان آهيان ۽ اهو مون کي ڏسي رهيو آهي. تنهنڪري شيخ علي هجويري رحه لکي ٿو:

”جڏهن ٻانهو يقين سان ان ڳالهه کي ڄاڻي وٺي ٿو ته الله تعاليٰ مون کي ڏسي رهيو آهي ته اهو هرگز ڪوبه اهڙو ڪم نٿو ڪري سگهي، جنهن سان کيس قيامت جي ڏينهن الله تعاليٰ جي اڳيان شرمندو ٿيڻو پوي.“

ٽيون اثر اهو مرتب ٿئي ٿو ته ان شخص (عاشق) جي نگاهه ۾ پٿر ۽ سون ٻئي هڪجهڙا ٿي وڃن ٿا بلڪ هن دنيا جي ئي ڪابه قيمت باقي نٿي رهي. (ان جو) سبب اهو آهي ته جڏهن اهو شخص الله سان محبت ڪري ٿو ته ان کي محبت جي طفيل، عرفان (الله تعاليٰ جي معرفت) حاصل ٿئي وڃي ٿو ۽ عارف دنيا جي حقيقت کان اگاهه ٿي وڃي ٿو ته هي دارالغرور (ٺڳيءَ جو گهر) آهي، ڇاڪاڻ ته قرآني نص

1ـ قرآن مجيد جي اصطلاح ۾ اڪتناز جو مطلب آهي، دولت ان نيت سان گڏ ڪرڻ جو ان کي دنياوي شهرت يا اقتدار حاصل ڪرڻ جو ذريعو بنايو وڃي. مثلاً: ووٽن جي خريداري تي يا نياڻي (ڌيءَ) جي شادي تي بغير سوچ سمجهه جي خرچ ڪرڻ. اهڙن ماڻهن جي لاءِ عذاب جو سخت ڏکو آيو آهي.

جي روشنيءَ ۾ دنياوي زندگي سراسر ”متاع الغرور“ (ٺڳيءَ جو سامان) آهي؛ يعني دوکي جي پونجي آهي.

عالم ۽ عارف ۾ اهو ئي ته فرق آهي ته عالم هن دنيا جي ظاهر کان واقف هوندو آهي مگر عارف ان جي حقيقت کان آشنا (واقف) هوندو آهي يعني هو دنيا جي حقيقت کي سڃاڻي ويندو آهي. جڏهن اثر اهو مرتب ٿئي ٿو ته سالڪ ۾ توکل ۽ استغناءَ (بينيازي) جي اها عظمت پيدا ٿي وڃي ٿي جنهن جي ڪري دنيا جا بادشاهه سندس آستاني تي حاضريءَ کي پنهنجي لاءِ عزت جو سبب بلڪ سعادت جي حصول جو سبب سمجهن ٿا. هندستان جي تاريخ جي مطالعي سان اها صداقت واضح ٿي سگهي ٿي ته التمش، غياث الدين بلبن، فيروز تغلق، اڪبر، جهانگير ۽ شاهجهان الله پاڪ جي عاشقن جي آستانن تي حاضري ڏني آهي. ناظرين کي تاريخ جي ورقن اٿلائڻ کان بچائڻ جي لاءِ انهن الله پاڪ جي عاشقن جا نالا هيٺ ڏيان ٿو:

(الف) التمش، قطب الاقطاب حضرت خواجه قطب الدين بختيار ڪاڪي رحه جو غلام هو.

(ب) بلبن، حضرت خواجه فريدالدين گنج شڪر رحه جو غلام هو.

(ج) فيروز تغلق، حضرت خواجه نصيرالدين چراغ دهلوي رحه جو غلام هو.

(د) اڪبر، حضرت شيخ سليم چشتي رحه جو مريد هو.

(ه) جهانگير، حضرت شيخ ميان مير رحه جو معتقد هو.

(و) شاهجهان، حضرت سائين شيخ ميان مير رحه ۽ حضرت شيخ فضل الله برهانپوري رحه جو معتقد هو.

(ز) سلطان احمد خان بهمڻي، حضرت بنده نواز سيد محمّد گيسو دراز جو غلام هو.

(ح) جهونا ڳڙهه ۽ چانپانير جو فاتح سلطان محمود بيگڙو[1] (ٻن قلعن وارو) حضرت سائين سيد شاهه عالم رحه (مخدوم جهانيان جو پوٽو) جو غلام هو.

(ط) سلطنت گجرات جو باني سلطان احمد خان اول، حضرت شيخ احمد کٽو رحه جو غلام هو.

انهن سڀني بادشاهن جي اها حالت هئي جو انهن فقيرن جي اڳيان هٿ ٻڌي بيٺا رهندا هئا ۽ انهن جي غلامي کي پنهنجي عزت سمجهندا

1ـ ”بيگڙو“ يا ”بيگڙا“ انهيءَ سلطان محمود جو لقب هو. (سنڌيڪار)

هئا. تڏهن ته اقبال رحہ هي لافاني شعر لکيو آهي:

نه ڈھونڈ اس چیز کو تہذیب حاضر کی تجلی میں
کہ پائی میں نے استغناءَ میں معراج مسلمانی

۽ مان مکمل يقين سان اها ڳالهہ لکي رهيو آهيان تہ بينيازي جي اها عظمت فقط تصوف جو مسلڪ اختيار ڪرڻ سان حاصل ٿي سگهي ٿي.

پنجون اثر اهو مرتب ٿئي ٿو تہ سالڪ (عاشق) پنهنجي رزق جي طرفان (ان رزق جي طرفان جنهن جي حصول جي لاءِ انسان ضمير ۽ ايمان تائين وڪٽي ڇڏي ٿو) بلڪل بينياز ٿي وڃي ٿو. ڇاڪاڻ تہ ان کي هن آيت جي صداقت تي ڪامل يقين هوندو آهي:

"وَمن يَتقِ الله يجعل لہ مخرجاً وَيرزقہ من حيث لا يحتسِب وَمن يتوَڪل عَليَ الله فهُوَ حَسبہ۔"

۽ جيڪو ڊڄندو الله کان، تہ ڪندو انهيءَ لاءِ ڪا واهہ ۽ روزي ڏيندس اُتان جو گمان بہ نہ هوندس، ۽ جيڪو ڀروسو ڪندو الله تي، پوءِ اهو ان لاءِ ڪافي آهي۔" (پ 28۔ ع 17۔ سورة الطلاق آيت: 2۔3).

اهو ئي سبب آهي تہ صوفي ڪنهن دولتمند جي دروازي تي نٿو وڃي، ڇاڪاڻ تہ ان کي خبر آهي تہ رازق الله آهي نہ ڪي انسان.

اڪبر الهہ آباديءَ انهيءَ حقيقت کي هن طرح بيان ڪيو آهي:

دل میں تو ضعف عقیدت کو کبھی راہ نہ دے
کوئی کچھ دے نہیں سکتا اگر اللہ نہ دے

علامہ اقبال رح وري انهيءَ صداقت کي هن طرح شاعريءَ جو ويس ڏنو آهي:

اپنے رازق کی نہ پہچانے تو محتاج ملوک
اور پہچانے تو ہیں تیرے گدا دارا وجم

ڪشف المحجوب ۾ حضرت شيخ هجويري رحہ لکيو آهي تہ "هڪ بادشاهہ ڪنهن فقير کي چيو تہ مون کان ڪجهہ گهر، مان تنهنجي خواهش خوشيءَ سان قبول ڪندس. فقير مسڪرايو ۽ چيائين تہ "مان پنهنجي غلامن جي غلام کان ڇا گهُران؟"

بادشاهہ حيرت وچان پڇيس "اهو ڇا چيئہ؟" فقير وراڻيو، "اي بادشاهہ ٻڌ! تون حرص ۽ اميد ٻنهي جو غلام آهين ۽ اهي ٻئي منهنجا غلام آهن، ان ڪري تون منهنجي غلامن جو غلام آهين."

"انساني ڪردار جي نشوونما تشڪيل تي ان احساس جو وڏو

خطرناڪ اثر مرتب ٿئي ٿو ته هو پنهنجي روزيءَ جي لاءِ ڪنهن دنيوي طاقت جو محتاج آهي. خوديءَ جي تعمير ان وقت تائين ممڪن ئي ناهي جيستائين انسان پنهنجي پوري ايماني جذبي سان الله تعاليٰ کي پنهنجو روزي رسائيندڙ نه مڃي.“ [1]

(ب) مڪارم اخلاق (سهڻا اخلاق):

ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جن ارشاد فرمايو آهي:

”بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.“

”منهنجي بعثت جو مقصد اهو آهي ته مان بهترين ۽ سهڻي اخلاق جي تڪميل ڪريان.“

ان ڪري صوفياءِ ڪرام رحه سلوڪ کي مڪمل طور تي مڪارم اخلاق جي تحصيل تي موقوف ڪيو آهي. بلڪ ڪجهه مشائخن ته تصوف مان اخلاق حسنه (سهڻا اخلاق) ئي مراد ورتي آهي.

مشائخن جي نزديڪ تصوف جو مقصد فقط هي آهي ته ٻهريائين انسان خود پاڻ اخلاق حسنه پيدا ڪري، پوءِ انسانذات ۾ انهن جو ٻج پوکي، تنهنڪري سلطان المشائخ رحه فرمائين ٿا:

” گهڻي نماز پڙهڻ، وظيفن ۾ ڪثرت سان مشغول رهڻ، قرآن پاڪ جي تلاوت ۾ گهڻو مشغول رهڻ، اهي سمورا ڪم ايترو مشڪل نه آهن، هر باهمت ماڻهو ڪري سگهي ٿو بلڪ هڪ ڪمزور ٻڍڙي به ڪري سگهي ٿي. هوءَ هميشه روزا رکي سگهي ٿي، تهجد ادا ڪري سگهي ٿي، قرآن مجيد جا ڪجهه سيپاره به پڙهي سگهي ٿي، مگر خدا جي خاص ٻانهن جو ڪم ڪجهه ٻيو ئي آهي.“[2]

ڪلام جو خلاصو اهو آهي ته سمورن متقدم (اڳوڻن) مشائخن جي نزديڪ تصوف هڪ مڪمل اخلاقي ضابطي جو نالو آهي. تنهنڪري ڪشف المحجوب ۾ شيخ ابوالحسن رحه جو هي قول لکيل آهي ته: ”ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولاکنه اخلاق۔“ يعني: تصوف نه چند مذهبي رسمن ادا ڪرڻ جو نالو آهي ۽ نه ڪجهه علمن حاصل ڪرڻ جو، بلڪ اهو ته سراسر اخلاق حسنه جي مجموعي جو نالو آهي.

جيئن ته ان موضوع تي، ايندڙ صفحن ۾ اڪابر صوفين جا قول نقل ڪيا ويندا ان ڪري في الحال ان تي ڪفايت ڪجي ٿي.

1۔تاريخ مشائخ چشت رحه، مؤلف پروفيسر خليق احمد نظامي سلمه ص 44۔ 45

2۔سير الاولياءَ.

(ج) خلق جي خدمت:

هن موضوع تي سڀ کان پهرين شيخ سعدي رحہ جو مشهور شعر ڏيان ٿو:

طريقت بجز خدمت خلق نيست
به تسبيح و سجّاده و دلق نيست

خدمت خلق جون جيتري قدر صورتون ممڪن آهن صوفياءِ ڪرام انهن مڙني تي عمل ڪري ڏياريو آهي. انهن جون زندگيون خدمت خلق جي لاءِ وقف ٿي ويون هيون. انهن (صوفين) لکين انسانن کي شيطان جي غلامي مان ڪڍي الله جي غلامي ۾ داخل ڪيو يعني انهن جي زندگي کي بامقصد بنائي ڇڏيو. واضح رهي ته حقيقت ۾ نبوت جو ڪم اهو ئي آهي. انبياء عليهم السلام سڀني چيار اهو ئي ڪيو ۽ سڀني عمر اهو ئي چيو ته،

"اُعبدوالله واجتنبواالطاغوت"

يعني: اي الله جا ٻانهؤ! الله جي اطاعت ڪريو ۽ شيطان کان بچو.

صوفياءِ ڪرام رحہ صحيح معنيٰ ۾ رسول الله ﷺ جي پيروي جو نمونو پيش ڪيو ۽ الله جي ٻانهن کي شيطان جي غلامي مان ڪڍي ڪري الله سان ملايو. تاريخ شاهد آهي ته اهو ڪم نه علماءِ کان ٿي سگهيو نه متڪلمين[1] کان، نه معتزلہ[2] کان نه ڏاهن کان ۽ نه ئي فقيهن کان. اهو ڪم جيڪڏهن ٿي سگهيو ته انهن نيڪ هستين کان، جن کي صوفياءِ ڪرام چيو وڃي ٿو ۽ جن جو نالو اڄ به لکين ڪروڙين انسانن جي دلين ۾ عقيدت ۽ محبت جا جذبا پيدا ڪري ٿو.[3]

1_ اهي ماڻهو جيڪي مذهبي معاملا عقلي دليلن سان ثابت ڪندا آهن. (علم ڪلام جا ماهر) (سنڌيڪار)

2_ مسلمانن جو هڪ فرقو جيڪو معقول پسند سڏجي ٿو. انهن جي نزديڪ قرآن مخلوق آهي. سندن عقيدو آهي ته الله تعاليٰ جي توحيد عقلاً معلوم ٿي سگهي ٿي ان ڪري "وحي" ڪانسواءِ ئي عقل ۽ حڪمت جا صاحب.توحيد تي ايمان آڻي سگهن ٿا. اهي ماڻهو الله کي منزه صفات (عيبن کان پاڪ صفتن وارو) سمجهندا هئا، يعني خدا ۾ متضاد صفتون نٿيون ٿي سگهن. مامون رشيد جي دور ۾ اهو سرڪاري مذهب هو. (سنڌيڪار).

3_ مغربي تعليم مسلمانن کي پنهنجي اسلاف کان ايتري قدر پري ڪري ڇڏيو جو هو سيزر ۽ نپولين کان ته واقف آهن مگر صوفياءَ ڪرام رحہ جي عظمت ۽ ديني خدمت کان بلڪل اڻڄاڻ ٿي ويا آهن.

صوفياءِ ڪرام جي ملفوظات جو مطالعو ڪرڻ سان اها حقيقت واضح ٿي سگهي ٿي ته خلق جي خدمت کي انهن بزرگن پنهنجي زندگيءَ جو اهم ترين فريضو بنائي ڇڏيو هو. سيرالا ولياءَ ۾ لکيل آهي ته:

”سلطان المشائخ حضرت نظام الدين اولياءَ رحه فرمائيندا هئا ته مون کي خواب ۾ هڪ ڪتاب ڏنو ويو، جنهن ۾ لکيل هو ته جيتري قدر ٿي سگهي دلين کي راحت پهچاءِ ڇاڪاڻ ته مؤمن جي دل، اسرار الاهي جو محل آهي. وڌيڪ فرمايائون ته، قيامت جي بازار ۾ ڪوبه سامان ايتري قدر قيمتي نه هوندو جيتري قدر دلين کي راحت پهچائڻ.“

اهو ئي سبب آهي ته صوفياءِ ڪرام رحه مذهب ۽ قوم جي فرق کانسواءِ هر شخص جي دلداري ڪندا هئا، بلڪ هروقت ٻين جي غم ۾ ڳرندا رهندا هئا. تنهنڪري جڏهن حضرت فريدالدين گنج شڪر رحه جو هڪ عزيز، حضرت سلطان المشائخ رحه جي خدمت ۾ حاضرٿيو، ته ان چيو ته، مان هڪ دعوت ۾ ويو هوس، اتي ماڻهون چئي رهيا هئا ته شيخ نظام الدين رحه کي وڏو فراغ باطني (باطني سڪون) حاصل آهي، ڪيس هن جهان جو ڪوئي غم ناهي. اهو ٻڌي، حضرت محبوب الاهي رحه فرمايو: جيتري قدر غم ۽ ڏک مون کي لاڳو رهي ٿو شايد ڪنهن کي نه هجي ڇاڪاڻ ته گهڻا ماڻهو مون وٽ اچن ٿا ۽ پنهنجو ڏک ۽ غم مون کي ٻڌائين ٿا. انهن جي ڏک ۽ غم جو بوجهه منهنجي دل تي پوي ٿو.

حضرت محبوب الاهي فرمائين ٿا ته، مسلمان اهو آهي، جيڪو دشمن سان به ڀلائي ڪري. هڪ ڏينهن فرمايائون:

”جيڪڏهن ڪوئي شخص تنهنجي راهه ۾ ڪنڊا وڇائي ۽ تون به ان جي جواب ۾، ان جي راهه ۾ ڪنڊا وڇائين ته سڄي دنيا ڪنڊن سان ڀرجي ويندي. عام طور تي ماڻهو ائين ئي ڪن ٿا، پر درويشن جو اهو دستور ناهي. انهن کي نيڪ ۽ بد (ڀلي ۽ بري) ٻنهي سان نيڪي ڪرڻ گهرجي.“

وري فرمايائون ته: ”برو چوڻ بيشڪ برو آهي مگر برو (خراب) چاهڻ ان کان به وڌيڪ برو آهي.“[1]

حضرت محبوب الاهي رحه جي شفقت جو اهو عالم هو، جو هڪ

---

1. فوائد الفواد

ڏينهن گرميءَ جي موسم ۾ مجلس ۾ حاضرين جو تعداد ايتري قدر وڌي ويو جو ڇانو ۾ جڳھ نہ رهي. ماٺھو اُس ۾ ويهڻ لڳا تہ فرمايائون: ”اڳتي سري اچو. پير- پير ۾ ملي ويهو تہ جيئن اهي بہ ڇانو ۾ ويهي سگهن جيڪي اُس ۾ ويٺا آهن. ڳالھ اها آهي تہ اُس ۾ ويٺا تہ اُهي آهن، سڙان آءٌ ٿو.“[1]

هڪ ڏينهن حضرت محبوب الاهي رحہ جي خادم ڪين عرض ڪيو تہ، اوهان جيڪڏهن سحري جي وقت بہ ڪجھ نہ کائيندا تہ ڪمزوري گھٽو وڌي ويندي. اهو ٻڌي پاڻ فرمايائون تہ، ”ڪيترائي درويش مسجدن ۾ بکيا پيا رهيا آهن، ان صورت ۾ ڪاڏو منهنجي نڙيءَ مان ڪهڙي طرح هيٺ لهي سگهي ٿو؟“

صوفياءِ ڪرام جا ڪارناما:

ايندڙ صفحن ۾ صوفياءِ ڪرام رحہ جي ڪارنامن جو تفصيلي ذڪر ڪيو ويندو، ان ڪري هتي اختصار کان ڪم وٺي ڪري ڪجھ اشارن تي ڪفايت ڪريان ٿو:

(1) اسلام جي جيڪا پاڪيزه تعليم ڪتابن ۾ درج آهي ۽ مدرسن ۾ پڙهائي وڃي ٿي، صوفين پنهنجي خانقاهن ۾ ان تي عمل ڪري دنيا کي ڏيکاريو.

(2) صوفين هر زماني (دور) ۾ اسلام جي اخلاق ۽ روحاني نظام کي زنده رکيو.

(3) صوفين ڪرام کان وڌيڪ، تبليغ ۽ سيرت جي تعمير جو فرض ڪنهن جماعت انجام نہ ڏنو.

(4) صوفي، بادشاهن جي اڳيان علي الاعلان حق ڪلمو چيو.

(5) جڏهن مسلمانن ۾ عقليت جو لاڙو آيو ۽ انهن قرآن کي پنهنجي عقل جي تابع بنائڻ شروع ڪيو تہ صوفين محبت الاهي جو درس ڏيئي ڪري عقليت جي خطرناڪ نتيجن جو ازالو ڪيو.

(6) جڏهن فقهين دين جي ظاهري ڳالهين تي زور ڏنو تہ صوفين باطني اصلاح ۽ قلبي طهارت جو درس ڏيئي قوم کي اعتدال جو رستو ڏيکاريو.

(7) صوفين هر دور ۾ غير اسلامي عقيدن، شرڪ ۽ بدعت جي ترديد

1_ فوائد الفواد

ڪئي.

(8) سرمائيداري جي مقابلي ۾انفاق في سبيل الله جي اهميت واضح ڪئي.

(9) بادشاهن کي ديانتداري جي تلقين ڪئي.

(10) جڏهن معتزلي، فقيهه ۽ متڪلم منطقي بحثن ۾ ڦاٿل هئا ۽ امت کي فرقن ۾ ورهائي رهيا هئا، ان وقت صوفين مسلمانن کي توحيد ۽ برابري جو درس ڏنو.

(11) جڏهن فقيهه مسلمانن کي پاڻ ۾ وڙهائي رهيا هئا، ان نازڪ دور ۾ صوفين انهن کي محبت ۽ همدردي جو درس ڏنو.

(12) فقيهن ۽ متڪلمين، مسلمانن کي ڪافر بڻايو مگر صوفياءِ ڪرام رحہ پنهنجي پاڪيزه زندگي جي ذريعي ڪافرن کي مسلمان بڻايو.

(13) فقيهن ۽ متڪلمين (منطقين) ۽ معتزلين مختلف مذهبي ٽولا ٺاهي مسلمانن جي قومي وحدت کي تيزي پڪيڙي ڇڏيو، مگر صوفين مڙني مسلمانن کي وحدت جو جام پياريو.

(14) عالم ۽ فقيهه بادشاهن جو قرب حاصل ڪندا رهيا مگر صوفي سڀئورا شاهي دربار کان الڳ ۽ جدا رهيا ۽ ملوڪيت جون خرابيون بيان ڪندا رهيا.

(15) جڏهن عالم بادشاهن کي خوش ڪرڻ جي لاءِ تاويلات (بجاءِ لاءِ دليل) ۾ مشغول هئا ان وقت صوفي، بادشاهن کي خدا جي خوف جو درس ڏيندا رهيا.

(16) معتزلين، متڪلمن ۽ حڪيمن (ذاهن) پنهنجو وقت باري تعاليٰ جي ذات و صفات جي بحثن ۾ ضايع ڪيو. صوفين چيو ته خدا جي سلسلي ۾ بحث اجايو آهي؛ خدا منطق جي ذريعي سان نٿو ملي سگهي. قلب جي آئيني کي صاف ڪريو ته جيئن ان جو ديدار ٿي سگهي.

(17) عالمن ديني ڪتاب لکيا، پر صوفين اهي ماڻهو تيار ڪيا جن انهن ڪتابن جي حڪمن تي عمل ڪري انقلاب قائم ڪري ڇڏيو.

(18) علماء [متڪلمين (منطقي)، معتزلن، حڪيمن (فلسفين)] فقط دماغ جي آبياري ڪئي. صوفين دماغ سان گڏوگڏ دل جي تربيت ۽ اصلاح جو فرض به انجام ڏنو. ۽ اها ڳالهه بيان جي محتاج نه آهي ته

اسلام ۾ اصل شيءِ دل آهي نہ ڪي دماغ. جيڪڏهن دل فاسد (خراب) ٿي وڃي تہ دماغ جو فاسد ٿي وڃڻ يقيني آهي. تنهنڪري ٻنهي جهانن جا سردار ﷺ فرمائين ٿا تہ: ”باخبر ٿي وڃو تہ انسان جي جسم ۾ هڪ عضوو آهي، جيڪڏهن اهو فاسد ٿي وڃي تہ سڄو جسم (انسان) فاسد ٿي ويندو ۽ جيڪڏهن اهو صالح ٿي وڃي تہ سڄو جسم صالح (نيڪ) ٿي ويندو ۽ اهو عضوو قلب (دل) آهي.“

(19) عالمن مسلمانن ۾ گروه بندي پيدا ڪئي. صوفين انسانن کي ”الخلق عيال الله“ جو درس ڏنو.

(20) عالمن دليلن سان اسلام جي حقانيت کي واضح ڪيو. صوفين باطني مشاهدي جي ذريعي سان اسلام جي صداقت واضح ڪئي.

ماڻهن امام احمد بن حنبل رحہ کان پڇيو تہ بشر حافي رحہ تہ عالمِ دين نہ آهي پوءِ اوهان وٽس ڇو ٿا وڃو؟ ان ورائيو تہ مان ڪتاب اللهَ کان آگاهہ آهيان مگر بشر حافي رحمہ الله کان واقف آهي ان ڪري ان جو مرتبو منهنجي مرتبي کان ڪئين درجا وڌيڪ آهي.

صوفياءِ ڪرام جو تذڪرو

تمهيد

انهن ضروري بحثن جي تفصيل کانپوءِ هاڻ اسين انهن صوفين سڳورن رحہ جي سوانح حيات قلمبند ڪنداسين، جن تصوف تي مستقل ۽ مستند تصنيفون قلمبند ڪيون آهن ته جيئن انهن تصنيفن جي روشني ۾ اهو ثابت ڪري سگهون ته قرون اوليٰ جو تصوف بقول حضرت جنيد بغدادي رحہ ته ڪتاب ۽ سنت جو پابند هو. اسان ان سلسلي کي حضرت حارث المحاسبي رحہ جي ذڪر سان شروع ڪريون ٿا جنهن کان وڌيڪ قديم، ڪنهن صاحب۔ تصنيف صوفي جو احوال اسان کي معلوم نه ٿي سگهيو. جيڪڏهن وڌيڪ تحقيق کانپوءِ ڪنهن صاحب۔ تصنيف صوفي جو احوال معلوم ٿي سگهيو ته ايندڙ ايڊيشن ۾ ان ڪوتاهي جي تلافي ڪئي ويندي.

فصل پهريون

حضرت حارث المحاسبي رح

مصنف كتاب الرعاية

(165- 243هه)

هن سڳوري جو پورو نالو ابو عبدالله حارث بن اسد المحاسبي العنزي آهي. جيتوڻيڪ سمورن تذڪره نگارن سندس ذڪر ڪيو آهي، پر ان جي باوجود، سندس زندگيءَ جا تمام ٿورا حالات اسان کي معلوم ٿي سگهيا آهن. تصوف جي هيٺين مشاهيرن پنهنجي تصنيفن ۾ سندس ذڪر ڪيو آهي:

(1) ابو نصر سراج، متوفي 378هه، ڪتاب اللمع جو مصنف.
(2) ابو طالب مڪي، متوفي 386هه، قوت القلوب جو مصنف.
(3) الڪلاباذي، متوفي 412هه، مصنف ڪتاب التعرف.
(4) السّلسي، متوفي 412هه، طبقات الصوفيہ جو مصنف.
(5) ابونُعيم، متوفي 430هه، حليةالاولياءِ جو مصنف.
(6) القشيري، متوفي 465هه رسالہ قشيريہ جو مصنف.
(7) الهجويري ،متوفي 472هه ڪشف المحجوب جو مصنف.
(8) شيخ عطار، متوفي 620هه تذڪرة الاولياءِ جو مصنف.
(9) سهروردي، متوفي 632هه عوارف المعارف جو مصنف.
(10) جامي، متوفي 898هه مصنف نفحات الانس.
(11) شعراني، متوفي 973هه طبقات الڪبريٰ جو مصنف.
(12) داراشڪوه، متوفي 1069هه سفينة الاولياءَ جو مصنف.

پر ان جي زندگيءَ جا حالات، تفصيل سان ڪنهن بہ بيان نہ ڪيا آهن. جيئن تہ هيءَ بزرگ هڪ بلند مرتبہ صوفي هجڻ ڪانسواءِ هڪ متبحر عالم يعني متڪلم، محدث، مفسر ۽ فقيه بہ هو ان ڪري هيٺين عالمن فاضلن بہ پنهنجي تصنيفن ۾ سندس ذڪر ڪيو آهي:

(1) عبدالقاهر بغداديءِ متوفي 429ھ اصول جو مصنف.
(2) الخطيب البغداديءِ متوفي 463ھ مصنف تاريخ بغداد.
(3) شهرستانيءِ متوفي 548ھ الملل والنحل جو مصنف.
(4) ابن خلڪانءِ متوفي 681ھ وفيات الايمان جو مصنف.
(5) الذهبيءِ متوفي 748ھ ميزان الاعتدال جو مصنف.
(6) اليافعيءِ متوفي 768ھ مرآة الجنان جو مصنف.
(7) الشبڪيءِ متوفي 771ھ مصنف طبقات الشافعيہ.
(8) العسقلانيءِ متوفي 852ھ تهذيب التهذيب ۽ شرح بخاري جو مصنف.
(9) المُناويءِ متوفي 1031ھ الڪواڪب الدّريہ جو مصنف.

جيتوڻيڪ مٿين عالمن بہ سندس حالاتِ زندگيءَ تي روشني نہ وڌي آهي مگر انهن جي تذڪري ڪرڻ سان محاسبي رحہ جو علمي مقام چڱيءَ طرح ۽ بغير شڪ جي واضح ٿي سگهي ٿو. عبدالقاهر بغداديءَ تہ ڪيس پنهنجي زماني جو ناليرو اصولي ۽ متڪلم مڃيو آهي.

انهن تذڪرن مان معلوم ٿئي ٿو تہ محاسبي رحہ 165ھ ۾ بصره ۾ پيدا ٿيو. ان جي والد ڪي ڪجھ ماڻهن مجوسي لکيو آهي تہ ڪن قدري (معتزلي)، ان ڪري محاسبي رحہ پيءُ جي ترڪي (ڇڏيل ملڪيت) تان دستبرداري اختيار ڪئي. ڇاڪاڻ تہ نبي ڪريم ﷺ جو ارشاد آهي تہ ٻن مختلف مذهبن وارا فرد هڪ ٻئي جي ترڪي جا وارث نٿا ٿي سگهن. اهو ئي سبب آهي تہ محاسبي رحہ سڄي عمر مفلسي (غربت) ۾ گذاري مگر پيءُ جي ترڪي مان ڪجھ وصول نہ ڪيو.

سمورا ديني علمءِ مثال طور: تفسيرءِ حديث ۽ فقہ هن امام شافعي رحہ کان حاصل ڪيا ۽ هڪ عرصي تائين بغداد ۾ انهن علمن جو درس ڏنو جتي ان جو شمار مشهور ۽ مستند عالمن ۾ هو. جيئن تہ هو علم ڪلام ۾ بہ نهايت بلند درجو رکندو هو ۽ پنهنجي فڪر ۽ نظرين کي ان علم جي روشني ۾ ثابت ڪندو هو ان ڪري ظاهر پرستن جو پيشوا امام احمد بن حنبل رحہ سندس سخت مخالف ٿي ويو. امام صاحب پنهنجي اثر ۽ رسوخ کان ڪم وٺي ڪري محاسبي رحہ جو درس بہ بند ڪرائي ڇڏيو ۽ ان جي تصنيفن کي پڙهڻ بہ ممنوع (ناجائز) قرار ڏنو. جيئن تہ انهيءَ ممانعت جي باوجود علم جا گهرجائو (طالب العلم)

محاسبي رحہ جي خدمت ۾ حاضر ٿيندا رهندا هئا، ان ڪري امام صاحب کيس ڪوفي ۾ جلاوطني جي زندگي گذارڻ تي مجبور ڪري ڇڏيو.

ڪجھ وقت ڪانپوءِ کيس بغداد واپس اچڻ جي اجازت ملي ويئي، مگر حنبلين جي لڳاتار مخالفت جي ڪري بغداد جو عوام ڪانئس بدظن ٿي ويو هو. هو خود بہ تنگ نظر فقيهن کان عاجز ٿي چڪو هو ان ڪري هن گوشہ نشينيءَ ۾ ئي عافيت سمجهي. هو ڪڏهن ڪڏهن ئي گهر کان ٻاهر نڪرندو هو ۽ پنهنجو سمورو وقت تصنيف ۽ تاليف، مراقبن ۽ مجاهدن ۾ گذاريندو هو. جيئن تہ اڪيلائيءَ جي انهيءَ عالم ۾ هو پنهنجو زياده وقت نفس جي محاسبي ۾ بسر ڪندو هو ان ڪري وفات کان پوءِ سندس مريدن کيس المحاسبي رحہ جي لقب سان ياد ڪرڻ شروع ڪري ڏنو. تنهنڪري سمورن تذڪرن ۾ هو انهيءَ لقب سان معروف آهي.

محاسبي رحہ سنہ 243ھ ۾ وفات ڪئي. زماني جي اها دوکيبازي بہ قابل ذڪر آهي، جو جڏهن سندس جنازو گهر کان نڪتو تہ قبرستان تائين فقط چار ماڻهو ان سان گڏ هئا. ان جو سبب کان وڏو ۽ ناقابل معافي ڏوھ اهو هو، جو هن الله جي ذڪر فڪر کان ڪم ورتو ۽ "شهر جي فقيھ"[1] کي ناراض ڪري ڇڏيو هو. مگر ڪا بہ ڳالھ نہ آهي، جنازي سان گڏ جيڪڏهن فقط چار ماڻهو هئا تہ جنازي واري جي تصنيف ڪتاب الرعايہ اڄ بہ لکين ماڻهن جي رهنما بڻيل آهي ۽ قيامت تائين بڻيل رهندي.

جهڙي طرح سندس زندگيءَ ۾، فقيهن سندس ڪجھ تعليم تي اعتراض ڪيو هو، سندس وفات کان پوءِ بہ اعتراضن جو سلسلو جاري رهيو. تنهنڪري ابن الجوزي، متوفي 297ھ، پنهنجي مشهور تصنيف "تلبيس ابليس" ۾ کيس وڏي زور شور سان عيب جوئي جو نشانو بڻايو آهي.

مگر ان مخالفت جي باوجود محاسبي رحہ جي تعليم جو اثر برقرار رهيو. (فقط) صوفين ئي کيس پنهنجو مقتدا (اڳواڻ) تسليم نہ ڪيو بلڪ اشعرين[2] بہ سندس علمي عظمت کي تسليم ڪيو (ڏسو شهرستاني

1۔اقبال جو هي شعر غالباً موقعي جي خلاف نہ ٿيندو:

فقيہِ شهر کی تحقير، کيا مجال مری
مگر يہ بات مين چاهتا هون دل کی کشاد۔

2۔ اشعري: اسلامي ڏاهن جو هڪ طبقو. جنهن جو جمع اشعرين آهي، يعني ابو الحسن اشعري جا پيروڪار. (سنڌيڪار)

ص 64) ۽ خفيفي جماعت جي صوفين ته ڪيس انهن پنجن شيخن ۾ شامل ڪيو آهي، جن جي تعليم اتباع جي لائق آهي.
(ڏسو قشيري رحه ۽ عطار)

محاسبي رحه جي تعليم جو سڀ کان وڌيڪ اثر امام غزالي رحه تي مرتب ٿيو ڇاڪاڻ ته ان پنهنجي جڳ مشهور تصنيف "احياءَالعلوم الدين" ۾ محاسبي جي ئي عقيدن ۽ فڪر کي پنهنجي تعليم جي پيڙهه جو پٿر بنايو آهي ۽ غزالي رحه جي ئي واسطي سان محاسبي رحه جي تعليم جو اثر وچين دور جي نصراني ۽ يهودي تصوف تي مرتب ٿيو آهي.

محاسبي رحه گهڻين تصنيفن وارو بزرگ ٿي گذريو آهي ۽ اها ڳاله عقل وٽان به آهي ڇاڪاڻ ته ان جي سڄي عمر تعليم ۽ تدريس ۽ تصنيف ۾ ئي گذري مگر سندس تصنيفن مان فقط سترنهن ڪتابن جا قلمي نسخا دنيا ۾ موجود آهن. انهن مان چار قلمي نسخا هيل تائين شايع ٿي چڪا آهن:

(1) ڪتاب الرعايه في التصوف
(2) من اناب الي الله
(3) پارئه از ڪتاب الصبرو الرضا
(4) ڪتاب التوهم

هن جي سمورين تصنيفن ۾ ڪتاب الرعاية سندس شاهڪار آهي. ان ڪتاب جو پورو نالو "ڪتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها" آهي. ضخامت جي لحاظ کان به هي ڪتاب سندس سمورن ڪتابن کان وڌيڪ ضخيم ۽ سندس تصوف جي تعليم تي مڪمل طور تي حاوي آهي. ان ڪتاب جي تصنيف ۾ هن تلقين وارو اسلوب اختيار ڪيو آهي يعني هڪ مرد ڪانئس سوال ڪندو وڃي ٿو ۽ هو ان جا جواب ڏيندو رهي ٿو ته جيئن هڪ حق جو طالب، اها طرز زندگي اختيار ڪري سگهي جنهن جي ڪري هو انهن حقن کي ادا ڪري سگهي جيڪي ٻانهي جي حيثيت سان مٿس الله جي طرفان عائد ٿين ٿا.

ڪتاب الرعايه جي مضمونن جو تفصيل

هن ڪتاب ۾ ٻاهٺ باب آهن ۽ ڪجهه بابن ۾ فصل به آهن. منڍ ۾ ٽن صفحن جو ديباچو آهي، جنهن ۾ مسلمانن کي عام ۽ حق جي طالبن کي خاص طور تي، قرآن پاڪ ۾ ڏنل الله تعاليٰ جي احڪامن

ڏانهن دل وجان سان متوجه ٿيڻ جي تلقين ڪئي آهي. مصنف ان سلسلي ۾ قرآن مجيد جي هن آيت مان دليل ورتو آهي:

"ان في ذلک لذکري لمن کان له قلب او القي السمع وَهو شهيد."

"بيشڪ ان (قرآن) ۾ آهي سمجهاڻي انهيءَ لاءِ جنهن کي دل هجي يا ڌيان ڪَنُ ۾ اهو ڪري توجهُ." (پ 26_ ع 17 سورة ق. آيت: 37)

ان ڪانپوءِ مصنف رحه فرمايو آهي ته قرآن حڪيم جي روشنيءَ ۾ مؤمن جي سڃاڻپ ئي اها آهي ته آهي ته اُهي الله پاڪ جي فرمانن کي غور سان ٻڌندا آهن ۽ انهن تي عمل ڪندا آهن. تنهنڪري هو ان سلسلي ۾ هن آيت مان شاهدي وٺي ٿو:

" الذينَ يَستَمعُون القولَ فَيتَبعونَ اَحسَنه اُولئک الذين هَداهمُ الله وَ اُولئک هُم اُولوا الاَلبَاب."

"(اي رسول (ﷺ) پوءِ تون مبارڪ ڏي منهنجي انهن ٻانهن کي) جيڪي ٻڌن ٿا ڳالهه پوءِ هلن ٿا ان مان سُٺيءَ تي، اهي ئي آهن جن کي هدايت ڪئي الله ۽ اهي ئي عقل وارا آهن."
(پ 23_ع 16_ سورة الزمر_ آيت: 18)

هاڻ اسان نهايت اختصار سان پڙهندڙن جي خدمت ۾ بابن جو خلاصو پيش ڪريون ٿا:

(1) باب نمبر 1 کان 5 ۾ ڪتاب جي موضوع (الرعاية لحقوق الله) جي تشريح ڪئي ويئي آهي ۽ نفس جي محاسبي جي ضرورت ۽ اهميت کي واضح ڪيو ويو آهي. مصنف رحه بجا طور تي ان حقيقت کي واضح ڪيو آهي ته نفس اماره هر وقت هر پهلوءَ کان دوکي ۽ فريب ۾ مبتلا ڪندو رهي ٿو. پوءِ جيستائين هڪ شخص هر وقت پنهنجي نفس جو محاسبو نه ڪندو رهي، ته نه اهو احڪام الاهي تي عمل ڪري سگهي ٿو نه حقوق الله جي رعايت ڪري سگهي ٿو ۽ نه ئي الله جو قرب حاصل ڪري سگهي ٿو.

(2) ڇهين باب ۾ توّابين (توبه ڪرڻ وارن) جي طبقن جي وضاحت ڪئي ويئي آهي ۽ توبه جا طريقا واضح ڪيا ويا آهن.

(3) ستين باب ۾ موت جي تياري (استعداد للموت) جو بيان آهي يعني سالڪ کي تلقين ڪئي ويئي آهي ته هو ان يقيني سفر جي لاءِ ڪجھ زادِ راهه (رستي جو خرچ) اڳ ۾ تيار (مهيا) ڪري وٺي

جنهن کان ڪنهن ڪيءَ فرار يا ڇوٽڪارو نہ آهي.

(4) باب اٺين کان تيرهين ۾ رياءَ جي مختلف صورتن جي نشاندهي ڪئي ويئي آهي ۽ انهن جي ازالي جي ترڪيب ٻڌائي ويئي آهي. مصنف رحہ رياءَ جي مذمت ۾ پنهنجي سموري قلمي طاقت صرف ڪئي آهي ۽ ان حقيقت کي عقلي ۽ نقلي دليلن سان واضح ڪيو آهي تہ رياءَ، سالڪ جي عملن کي اهڙي طرح چٽ ڪري ڇڏي ٿو جهڙي طرح سُرو ڪاٺ کيءَ. ان ڪري ان مرض کان مڪمل طور تي بچڻ گهرجي.

(5) چوڏهين باب ۾ اخلاص جي افاديت، اهميت ۽ ضرورت کي واضح ڪيو ويو آهي ۽ اهو نڪتو ذهن نشين ڪيو آهي تہ اها خوبي رياءَ جي لاءِ ترياق جي درجي جيان آهي بلڪ ايتري تائين لکيو اٿس تہ جيڪڏهن ڪو شخص اخلاص جي طرز زندگي کي پنهنجي حياتي جو محور بنائي تہ پوءِ اهو رياءَ ڏانهن مائل بہ نہ ٿي سگهندو. ۽ اهڙي طرح انهيءَ خطرناڪ مرض کان محفوظ رهندو.

(6) پندرهين ۽ سورهين باب ۾ شيطان کان حذر (پرهيز) ۽ بچاءَ جا طريقا بيان ڪيا ويا آهن. اهي باب ايڏا تہ قيمتي آهن، جو امام غزالي رحہ بہ انهن مان استفادو ڪيو آهي بلڪ ابو طالب مڪيءَ بہ ڪن نڪتن کي پنهنجي تصنيف قوت القلوب ۾ درج ڪيو آهي.

(7) باب سترهين کان اوڻيهين ۾ رياءَ جا درجا بيان ڪيا ويا آهن. مصنف جي نظر ۾ رياءَ جي نقصانن کان پرهيز ايتري قدر ضروري آهي جو هن ان موضوع جي لاءِ پنج باب وقف ڪيا آهن.

(8) باب ويهين کان ٽيويهين ۾ هن اهو ٻڌايو آهي تہ اسان خلوص سان خدا جي احڪامن جي اطاعت فقط ان کي خوش ڪرڻ جي لاءِ ڪهڙي طرح ڪري سگهون ٿا، جنهن ۾ ذاتي غرض يا اجر ۽ معاوضي جو تصور نہ هجي. الله پاڪ جي هڪڙي محبت پنهنجي غرض مثلاً: جنت جي حصول جي لاءِ هوندي آهي، مگر هڪ محبت اها آهي جيڪا الله سان فقط الله جي لاءِ ڪئي وڃي ٿي ۽ صوفيءَ جو مقصد اها ئي پاڪ ۽ خالص محبت آهي جنهن ۾ ذاتي غرضن جو شڪ بہ نہ هوندو آهي.

(9) باب چوويهہ کان ستاويهہ ۾ نيت جي تشريح ڪئي آهي ۽ هن حديث جو مفهوم واضح ڪيو آهي تہ "انماالاعمال بالنيات۔"

(10) اناوهين باب ۾ ندامت جو بيان (ڪيو ويو) آهي. جڏهن سالڪ ڪنهن غلط ارادي جي تحت ڪو ڪم ڪري ٿو ته ان کي بعد ۾ ندامت جو احساس ٿئي ٿو.

(11) باب اوڻيٽهين کان انيتاليهين ۾ اعمال (عملن) تي بحث ڪيو اٿس خصوصاً اهو ته ٻين سان اسان جو طرزعمل (رويو) ڪهڙو هجي؟ ٻيو اهو ته سُٺا عمل ظاهري طرح بهتر آهن يا ڳجهي طرح؟ ٻيو اهو ته خدا کان سواءِ عملن تي مخلوق جي مدح يا مذمت سان ڪيتري حد تائين متاثر ٿيڻ گهرجي، خود اسان جو سوچڻ جو انداز ڪهڙو هجڻ گهرجي.

(12) باب اوڻونجاهه کان ٽيونجاهه ۾ هُن رياءَ کانپوءِ خطرناڪ مرض عُجب[1] جو بيان ڪيو آهيءَ جنهن ۾ هڪ عالم گرفتار آهي ۽ جيڪو شخص جيترو وڏو عالم آهي ان جي لاءِ اوتري قدر ان مرض ۾ مبتلا ٿي وڃڻ جو خطرو آهي.

(13) باب چوونجاهه کان ڇاونجاهه ۾ ڪبر جا نقص بيان ڪيا اٿس. مصنف انهن ٽنهي مرضن (رياءَ، عُجب ۽ تڪبر) جي سڃاڻپ ۽ انهن جي ازالي جي تجويز ۾ پنهنجي حاذق طبيب بلڪه جالينوس هجڻ جو ثبوت ڏنو آهي. ۽ جيئن ته سندس زماني ۾ به اهي بيماريون، عالمن، حڪيمن (ڏاهن)، عاقلن، فقيهن ۽ صوفين جي طبقن ۾ عام هيون ان ڪري انهن جي نشاندهي ۾ اڪثر صاحبن کي پنهنجي باطني تصوير نظر آئي ۽ پنهنجي اصلاح جي بدران معالج کي ملامت جو نشانو بڻايائون، جهڙي طرح زنگيءَ پنهنجي صورت ڏسڻ کانپوءِ سچي ڪاوڙ آئيني تي لاٿي هئي. اهو ئي سبب آهي جو سندس جنازي سان فقط چار ماڻهو هئا. سچ ڳالهائڻ وارن سان هميشه اهو ئي سلوڪ ٿيو آهي.

(14) باب ستونجاهه ۾ تواضع کي انهن بيمارين جي ازالي جي لاءِ ترياق طور پيش ڪيو ويو آهي.

(15) باب اٺونجاهه ۽ اوڻهٺ ۾ نفس جي انهيءَ دوکي جو بيان ڪيو اٿس، جنهن ۾ هڪ انسان، تعلق بالله جي (شرڪت) ۾، مبتلا ٿي وڃي ٿو. اهو فريب شيطان جو اهو خاص حربو آهي جنهن جي سهاري هو اڪثر انسانن کي تباهه ۽ برباد ڪري ڇڏي ٿو.

1_ تڪبر_ غرور_ وڏائي (سنڌيڪار)

مصنف انهيءَ اهم بحث کي قرآن مجيد' جي هنن ٻن آيتن تي مبني ڪيو آهي:

(الف) فلا تغرنکم الحيواةالدنيا ولا يغرنکم بالله الغرور.

"پوءِ نہ ڌوڪو ڏئي توهان کي دنيا جي حياتي، ۽ نہ ڌوڪو ڏئي توهان کي الله جي نالي سان ڌوڪيباز." (پ 21_ع 13_ سورة لقمٰن آيت: 33)

(ب) وَ مَاالحيوةالدنيا اِلاّ متاع الغرور.

"۽ ناهي حياتي دنيا جي مگر سامان ڌوڪي جو." (پ 4_ع 10_ سورة آل عمران آيت: 185)

(16) باب سٺ ۾ حسد جون برايون واضح ڪيون اٿس ۽ انهيءَ عيب کان بچڻ جا طريقا بيان ڪيا آهن.

(17) باب ايڪهٺ ۾ سالڪ جي لاءِ نظام الاوقات (پروگرام) مرتب ڪيو آهي، جنهن جي ڪري هو پنهنجي زندگي کي اسلامي قالب ۾ آڻي سگهي ٿو ۽ پنهنجي خالق جي مرضيءَ تي هلي سگهي ٿو، جيڪو ان جي حياتي جو مقصد آهي.

(18) آخري باب ۾ نفس جي اصلاح، نفس تي ڪنٽرول ۽ تزڪيہ نفس جي ضرورت کي واضح ڪيو اٿس، تہ جيئن هو پنهنجي پاڻ کي خدا جي خدمت جي لاءِ تيار ڪري سگهي. هن لحاظ کان يعني تصوف جي نڪتہ نگاھ کان هي باب سڄي ڪتاب جو خلاصو بہ آهي ۽ تصوف جو روح بہ آهي.

تذڪره المحاسبي جو نفحات الانس ۽ ڪشف المحجوب مان اقتباس

شيخ هجويري رحہ ڪشف المحجوب ۾، ۽ عارف جامي رحہ نفحات الانس ۾ جيڪو ڪجھ لکيو آهي، ان جو خلاصو هيٺ ڏجي ٿو:

جامي رحہ لکي ٿو تہ المحاسبي رحہ جو شمار طبقئہ اوليٰ ۾ آهي. هو علوم ظاهر ۽ علوم اصول و معاملات ۽ اشارات جو جامع آهي. بغداد وارن جو استاد آهي. صاحب تصنيف مشائخن مان آهي. فرمائي ٿو: "جنهن، مراقبي ۽ اخلاص جي ذريعي پنهنجي باطن کي درست ڪيو، الله تعاليٰ ان جي ظاهر کي مجاهدي ۽ سنت نبوي جي اتباع سان سنواري ڇڏي ٿو." وڌيڪ فرمائين ٿا: "جيڪو شخص پنهنجي نفس کي

رياضت جي مدد سان مهذب ٿئو ڪري ان تيَ مقامات جو رستو ٿئو ڪوليو وڃي." وڏيڪ فرمايائين: "عبوديت جي صفت اها آهي ته تون پنهنجي نفس کي ڪنهن شيءِ جو مالڪ نه سمجهه ۽ اهو يقين رک ته تون پنهنجي نفس کي نفعو يا نقصان پهچائڻ تي قادر نه آهين." (نفحات الانس ص 50، 51)

شيخ هجويري رحہ لکن ٿا:

"المحاسبي رحہ اصول ۽ فروع جو عالم هو ۽ پنهنجي زماني ۾ اهل علم جو پيشوا هو. هن اصول تصوف ۾ هڪ ڪتاب لکيو آهي جنهن جو نالو رعاية آهي. ان کان علاوه ٻيا ڪتاب به لکيا اٿس. هو هر فن ۾ بلند درجي وارو ۽ وڏي همت وارو هو ۽ پنهنجي وقت ۾ پوءِ وارن جو شيخ المشائخ هو."

ڪتاب الرعاية جو اجمالي تعارف

هن ڪتاب جي خصوصيت اها آهي ته تصوف تي جيتري قدر ڪتاب اڄ ڇپيل صورت ۾ ملي سگهن ٿا، هي انهن مڙني ۾ قديم ترين آهي. مصنف جي وفات 243 ھ ۾ ٿي، قياس اهو چوي ٿو ته هي ڪتاب، هُن پنهنجي وفات کان ويهہ پنجويهہ سال اڳ ۾ لکيو هوندو، جڏهن سندس جسماني صحت ڏاڍي سٺي هوندي ڇاڪاڻ ته ضعيفي جي حالت ۾ ايڏو ضخيم ۽ بلند پايہ ڪتاب مشڪل سان ئي لکي سگهجي ٿو. بهرحال سندس تصنيف جو زمانو 220ھ ۽ 225ھ جي وچ ۾ قرار ڏيئي سگهجي ٿو.

ان ڪتاب جي مطالعي سان اها ڳالهه ثابت ٿي سگهي ٿي ته شروعاتي زماني ۾ اسلامي تصوف، قرآن ۽ حديث تي مبني هو ۽ ان جو مقصد تزڪيہ نفس کان علاوه ٻيو ڪجهه نه هو. ٻيو ته ٽئين ۽ چوٿين صدي تائين اسلامي تصوف ۾ عجمي يا ايراني فڪر جي ملاوٽ نه ٿي هئي.

ان ڳالهه جو ثبوت ڪتاب الرعاية جي مطالعي مان چڱي طرح ملي سگهي ٿو. هيٺ ڪجهه مثال پيش ڪجن ٿا:

(1) ڪتاب ۾ ٻاهٺ باب آهن، مگر ڪوبہ باب اهڙو نه آهي جنهن ۾ هنڌ هنڌ قرآن ۽ حديث مان گواهي ۽ دليل نه ورتو ويو هجي. سڄو ڪتاب قال الله تعاليٰ و قال النبي ﷺ سان سينگاريل نظر اچي ٿو.

(2) قرآن ۽ حديث کان علاوه مصنف اڪابر صحابا رضہ جي ارشادن،

روايتن ۽ قولن و فعلن مان استفادو ڪيو آهي ۽ ائين ڪرڻ ضروري آهي، ان ڪري جو صحابا ڪرام رضہ ئي دين جا محافظ ۽ مبلغ آهن. انهن کي ڇڏي ڏيڻ ڪان پوءِ ڪوبہ شخص دين اسلام ۽ ان جي روح، ان جي خصوصيتن ۽ ان جي تعليم ڪان واقفيت حاصل ڪٿو ڪري سگهي. ۽ جيڪي ماڻهو صحابا ڪرام رضہ جي توهين ۽ تنقيص (نقص ڪڍڻ) ۽ تحقير ڪن ٿا، سي نہ فقط وڏي ظلم جا ڏوهاري ٿين ٿا بلڪہ خود پنهنجي ئي پيرن تي ڪهاڙي هڻن ٿا ۽ انهيءَ ڏار کي وڍين ٿا جنهن تي هو خود ويٺل آهن. جيڪڏهن صحابي سڳورا رضہ ڪامل مومن، مخلص، جان نثار ۽ اسلام جا عاشق نہ هئا تہ قرآن ۽ شريعت ٻنهي جي عصمت، صحت ۽ صداقت باطل ٿي ويندي. "منافقن جي ٽولي" جي جمع ڪيل قرآن جو ڪهڙو اعتبار؟ ان ڪري اهو تسليم ڪرڻو پوندو تہ سمورا صحابا رضہ عادل هئا ۽ خصوصاً حضرت عثمان رضہ ۽ ان ڪان اڳ ورار حضرات شيخين رضہ ۽ انهن جا صحبتي ۽ معاون ۽ رفيق سڀئي سچا مومن ۽ اسلام جا مبلغ هئا.

ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جي ذات مبارڪ ڪان علاوه مصنف هيٺ ڏنل صحابا رضہ ڪان سند ۽ شهادت ورتي آهي.

(الف) حضور انور ﷺ جو ذڪر ۽ اسم مبارڪ سڄي ڪتاب ۾ 135 جاين تي آيو آهي.

(ب) حضرت عبدالله ابن عباس رضہ ڪان 23 حديثون منقول آهن.

(ج) حضرت عبدالله بن مسعود رضہ ڪان 22 حديثون نقل آهن.

(د) حضرت افضل البشر بعدالانبياءَ بالتحقيق سيدنا ومولانا ابي بڪر الصديق رضہ ڪان 14 حديثون منقول آهن.

(ه) حضرت ابو الدرداءَ رضہ ڪان 13.

(و) حضرت ابوذر رضہ ڪان 3.

(ز) حضرت ابو هريره رضہ ڪان 19.

(ح) حضرت حسن بن علي رضہ ڪان هڪ.

(ط) ام المؤمنين سيدةالنساءَ حضرت عائشہ صديقہ رضہ ڪان 8.

(ي) حضرت علي ڪرم الله وجهہ ڪان 9.

(ڪ) حضرت فاروق اعظم رضہ ڪان 35.

(ل) حضرت فاطمة زهريٰ رضہ ڪان 3 حديثون نقل آهن.

(3) مصنف صحابا ڪرام رضہ ۾ سيني کان وڏيڪ سَنَد ۽ شهادت حضرت فاروق اعظم رضہ کان ورتي آهي.

ان مان اها ڳالهه ثابت ٿي سگهي ٿي ته قرون اوليٰ ۾ صوفين جي نظر ۾ حضرت فاروق اعظم جو ڪهڙو مقام هو. بيشڪ ابتدائي دور ۾ سمورا تصوف جا ڌڻي، حضرت شيخين رضہ (حضرت ابوبڪر رضہ ۽ حضرت عمر رضہ) کي پنهنجو پيشوا ۽ مقتدا مڃيندا هئا ۽ انهن جي زندگي کي پنهنجي لاءِ نمونو قرار ڏيندا هئا. ۽ ان ۾ شڪ به ڪهڙو آهي ته ايمان ۽ يقين، تقويٰ ۽ طهارت، زهد ۽ پرهيزگاري، الله پاڪ جي محبت، رسول الله (ﷺ) جي محبت، اسلام جي خدمت ۽ اشاعت ۽ رسول اڪرم ﷺ جي بارگاهه ۾ تقرب جي اعتبار کان ڪوبه اصحابي رضہ انهن ٻنهي ڀلارن جي مرتبي کي نٿو پهچي سگهي ۽ انهن ٻنهي ۾ حضرت صديق اڪبر رضہ[1] جو مرتبو ايڏو ته بلند آهي، جو خود حضرت فاروق اعظم رضہ فرمائيندا هئا ته ”ڪاش! مان ابوبڪر رضہ جي سيني جي وارن مان هڪ وار هجان ها.“ ۽ خود هاديءِ اعظم ﷺ جن ارشاد فرمايو ته، ”جيڪڏهن سمورا صحابا رضہ بلڪ سڄي امت جي گڏيل ايمان کي هڪ پلڙي ۾ رکيو وڃي ۽ ابوبڪر رضہ جي ايمان کي ٻئي پلڙي ۾ ته يقينا ٻيو پلڙو ئي ڳورو ٿيندو.“ امت جا اولياءَ ته انهن ٻنهي ڀلارن جي مرتبي کان چڱي طرح واقف آهن مگر اسان ظاهر پرستن جي لاءِ انهن ٻنهي جي عظمت ۽ انهن جي باطني قرب جو اندازو لڳائڻ جي لاءِ اها ئي ڳالهه ڪافي آهي ته زندگيءَ ۾ ته گڏ هئا ئي پر وفات کانپوءِ به گڏ ئي آهن ۽ انشاءَ الله گڏ ئي حشر ۾ اٿندا ۽ گڏ ئي جنت ۾ داخل ٿيندا.

اهو ئي سبب آهي ته علامه ابن خلدون پنهنجي تاريخ کي انهيءَ صداقت سان سينگاريو آهي ته: ”ان ۾ ڪوئي شڪ ناهي ته زهد ۽ پرهيزگاري، ايمان ۽ تقويٰ ۽ ديني خدمتن جي اعتبار سان حضرت ابوبڪر صديق رضہ ۽ حضرت عمر فاروق رضہ سمورن صوفين جا ئي نه بلڪ سمورن صحابا رضہ ۽ علم و يقين جي صاحبن جا سرتاج ۽ پيشوا آهن.“

جيئن ته هن تاليف ۾ ايتري قدر گنجائش نه آهي، جو تصوف جي

1- همتِ او کشتِ ملت را چو ابر
ثانیِ اسلام و غار وبدر و قبر۔ (اقبال رحہ)

سمورن ڪتابن کي شروع کان وٺي پڇاڙي تائين شامل ڪيو وڃي ان ڪري اسان ڪتاب الرعاية جي فقط هڪڙي باب (يعني باب چووڻاهه) جو ترجمو پيش ڪريون ٿا، جنهن ۾ ڪبر تي بحث ڪيو ويو آهي ۽ اسان کي يقين آهي ته ان باب مان قارئين کي سچي ڪتاب جوانداز و ٿي ويندو. (وما توفيقي الا بالله.)

باب وصف الڪبر

ڪتاب الرعاية لحقوق الله تان اقتباس

نوٽ: مصنف پنهنجي هيءَ تصنيف سوالن جوابن واري انداز ۾ لکي آهي يعني پاڻ ئي سوال ڪيو اٿائين. پاڻ ئي جواب ڏنو اٿائين.

مون پڇيو ته ڪبر ڪهڙي شيءِ آهي ۽ ڪيئن پيدا ٿئي ٿي؟ هُن جواب ڏنو ته، ڪبر هڪ تمام وڏي آفت آهي، جنهن سان ڪوڙ ساريون مصيبتون ظهور پذير ٿين ٿيون ۽ ماڻهو الله تعاليٰ جي طرفان جلدي عقوبت ۽ ڏمر جو سزاوار ٿي وڃي ٿو، ڇاڪاڻ ته ڪبر جو مستحق فقط الله تعاليٰ آهي ۽ اها ڪانئس سواءِ ٻئي جي لاءِ واجب نه آهي، ان سبب ڪري ته هر شخص ان جو ٻانهو ۽ غلام آهي ۽ اهو هر هڪ جو مالڪ ۽ معبود آهي ۽ هر شيءِ تي قادر آهي. ان ڪري الله تعاليٰ جي نزديڪ ڪبر تمام وڏو گناهه آهي. پوءِ جڏهن ٻانهو ڪو اهڙو ڪم ڪري ٿو، جيڪو الله تعاليٰ کانسواءِ ٻئي ڪنهن جي لائق نه آهي ته الله تعاليٰ ان تي ڪاوڙجي وڃي ٿو. ڇا توکي اها حديث معلوم نه آهي جيڪا سيدنا ابوهريره رضہ کان مروي آهي؟ اهو پيغمبر پاڪ ﷺ کان روايت ٿو ڪري ته، حق تعاليٰ فرمائي ٿو ته ”ڪبر منهنجي چادر آهي ۽ عظمت منهنجي ازار (شلوار) آهي. جيڪو به انهن ٻنهي شين ۾ مون سان اٽڪندو ته مان ان کي جهنم ۾ داخل ڪندس.“ ان ڪري متڪبر ان ڳالهه جو مستحق آهي ته حق تعاليٰ ان کي هلاڪ ۽ خوار ڪري ڇڏي ۽ جڏهن اهو وڏو ٿيڻ جو ارادو ڪري ته ڪيس تمام ننڍو ڪري ڇڏي. تنهنڪري سيدنا حضرت عبدالله رضہ بن عمر رضہ کان روايت آهي ته حضرت نبي ڪريم ﷺ جن فرمايو ته: ”الله تعاليٰ فرمائي ٿو ته جيڪو شخص منهنجي لاءِ تواضع اختيار ڪندو، مان ان کي بلند ڪندس ۽ جيڪو تڪبر اختيار ڪندو، مان ان کي ذليل ڪندس.“

اهڙي طرح حضرت عبدالله ابن عباس رضہ کان مروي آهي تہ رسول ڪريمﷺ جن ارشاد فرمايو تہ هر انسان جي مٿي تي هڪ رسي آهي جنهن کي هڪ فرشتو جهليو بيٺو آهي. جڏهن ٻانهو الله جي لاءِ تواضع اختيار ڪري ٿو تہ الله تعاليٰ ان کي رتبي ۽ مقام جي لحاظ کان، ستين آسمان تي کڻي وڃي ٿو ۽ جيڪڏهن ٻانهو پنهنجي نفس کي بلند ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو تہ حق تعاليٰ ان کي زمين جي ستين (هيٺين) طبقي ۾ رکي ڇڏي ٿو يعني نهايت ذليل ڪري ڇڏي ٿو. سيدنا عبدالله بن سلام رضہ کان روايت آهي تہ مان حضور انورﷺ کي اهو فرمائيندي ٻڌو آهي تہ اهو شخص هرگز جنت ۾ نہ ويجي سگهندو، جنهن جي دل ۾ واريءَ جي داڻي جيترو بہ تڪبر هوندو. حضرت ابوهريره رضہ نبي اڪرمﷺ کان روايت ڪن ٿا تہ حق تعاليٰ فرمائي ٿو تہ ڪبر منهنجي رداءِ (چادر) آهي ۽ عظمت منهنجي ازار (شلوار) آهي. جيڪو شخص انهن ٻنهي مان ڪنهن هڪ ۾ مون سان شرڪت ڪندو، مان ان کي جهنم جي ڪڏي ۾ اڇلائيندس. سيدنا ڪعب رضہ کان مروي آهي تہ ڪو ٻانهو اهڙو نہ آهي جنهن جي مٿي تي هڪ رسي نہ هجي جنهن کي هڪ فرشتو پڪڙيو بيٺو آهي، جيڪڏهن هو تواضع ڪري ٿو تہ الله تعاليٰ ان کي سربلند فرمائي ٿو.
ڇا توکي خبر نہ آهي تہ حق تعاليٰ فرمائي ٿو:

"والملئكه باسطوآ ايديهم اَخرجوآ انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون علي الله غيرالحق وكنتم عن ايتہ تستكبرونَ."

"جڏهن ظالم هوندا سختين موت جي ۾، ملائڪ وڌائيندا هٿ پنهنجا، تہ ڪڍو ٻاهر ساهہ پنهنجا اڄ توهان کي بدلو ڏنو ويندو عذاب ذلت جو، ان ڪري جو توهان چوندا هئا الله لاءِ غلط ڳالهيون ۽ هئؤ ان جي آيتن کان وڏائي ڪندا." (پ 8_ ع 17_ سورة الانعام آيت: 94)
وري الله جهنم وارن کي فرمايو:

"اُدخلوآ اَبوابَ جَهَنّم خلِدينَ فيهَا فَبِئسَ مَثوي المَتكَبّرين."

" گهڙو دوزخ جي درن مان هميشہ رهندڙ ٿي ان ۾، پوءِ بڇڙي آهي اها جاءِ هٺيلن جي." (پ 24_ع 13_ سورة المؤمن آيت: 13)
توهان کي الله خبر ڏني آهي تہ جهنم وارن مان سڀني کان وڌيڪ عذاب انهن کي ٿيندو، جيڪي سرڪش (هٺيلا) آهن ۽ متڪبر آهن

انهن تي سندن گناهن ۽ انهن ڪمزورن جي گناهن جو بوجھ وڌو ويندو، جيڪي اهي ماڻهو انهن متڪبرن جي پيروي ۾ ڪندا هئا. تنهنڪري حق تعاليٰ فرمائي ٿو:

"ثُمَّ لننزعنَّ من كل شيعة ايهم اشد علي الرحمٰن عِتيا."

"پوءِ جدا ڪنداسون هر ٽولي مان جيڪي انهن مان ڏاڍو هئا رحمان تي آڪڙيل." (پ 16ـع 8ـ سورة مريم آيت: 69)

ان جي تفسير ۾ چيو ويو آهي ته اها پڪڙ ۽ عذاب وڏن کان شروع ٿيندو ۽ پوءِ انهن کان جيڪي ڏوھ ۾ انهن کان وڏا آهن.

وري حق تعاليٰ فرمايو ته:

"فالذين لايؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون."

"پوءِ جيڪي نه ٿا يقين رکن آخرت تي، دليون انهن جون انڪار ڪندڙ آهن ۽ اهي پاڻ پڏائيندڙ آهن." (پ 14ـع 9ـ النحل آيت: 22)

وري حق تعاليٰ فرمائي ٿو:

"ليحملوآ اَوزارَهم كَاملَة يوم القيمة وَمن اوزارِالذين يُضلونهم بغير علم."

"جيئن کڻن پنهنجا بار پورا ڏينهن قيامت ۾ ۽ بار انهن جا پڻ جن کي گمراھ ٿا ڪن جهالت جي ڪري." (پ 14ـع 9ـ سورة النحل آيت: 25)

وڏيڪ حق تعاليٰ فرمايو ته:

يقول الذين استضعفواللذين استكبروا لَولا انتم لكنامؤمنينَ."

"چوندا اهي جن کي ڪمزور ڪيو ويو، انهن کي جن تڪبر ڪيو جيڪڏهن نه هجو ها توهان ته اسان هجون ها ايمان وارا."
(پ 22ـع 10ـ سورة السّبا آيت: 31)

۽ الله تعاليٰ صالح عليه السلام جي قوم جون حالتون بيان ڪندي فرمايو:

"اتعلمون ان صلحا مرسل مِن ربہ"

"(متڪبر ماڻهن چيو) ڇا توهان ڄاڻو ٿا ته (حضرت) صالح موڪليل آهي پنهنجي رب کان؟"
(پ 8ـ ع 17ـ سورة الاعرف آيت: 75)

يعني اهو ٻڌايائين ته متڪبر ماڻهو الله تعاليٰ جو انڪار ڪرڻ وارا ۽ ڪمزورن کي ان جي واٽ کان روڪڻ وارا هوندا آهن ۽ نبين ۽ رسولن جي مخالفت ڪرڻ وارا هوندا آهن. تنهڪري الله تعاليٰ فرمايو:

"ان الّذين يستكبرونَ عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين."

"بيشڪ جيڪي وڏائي ڪن ٿا منهنجي عبادت کان جلد داخل ٿيندا دوزخ ۾ ذليل ٿي." (پ24_ع 11_ سورةالمؤمن آيت: 60)

تنهڪري حضرت ابن عمر رضہ فرمائين ٿا ته قيامت جي ڏينهن متڪبرن کي ڪيولين جي شڪل ۾ اٿاريو ويندو، ۽ ماڻهو انهن کي لتاڙيندا. ڇاڪاڻ ته تڪبر اڪثر ماڻهن کي الله تعاليٰ جي مخالفت تي اياريو آهي، ان ڪري اهي گناهن سان ڏاڍو ويجها ٿي ويا آهن. حق تعاليٰ متڪبرن جي لاءِ پاڻ وٽ ڪائي جڳهه نه رکي آهي.

الله جو قرب فقط تواضع (نوڙت) ڪرڻ وارن جي لاءِ آهي. ڇا توکي حضور اڪرم ﷺ جي هن فرمان جي خبر نه آهي، جيڪو سيدنا ابن مسعود رضہ کان روايت ٿيل آهي ته ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جن ارشاد فرمايو ته اهو شخص جنت ۾ داخل نه ٿيندو، جنهن جي دل ۾ واريءَ جي داڻي جيترو به تڪبر هوندو؟

۽ الله تعاليٰ جو هي فرمان به ان تي دلالت ڪري ٿو:

"تِلك الدارالاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض وَلا فساداً_"

"اهو آهي گهر آخرت جو، ڪريون ٿا ان کي انهن لاءِ جيڪي نه ٿا چاهين وڏائي ڪرڻ زمين ۾ ۽ نڪي فساد." (پ 20_ ع 12_ سورة القصص آيت: 83)

۽ الله تعاليٰ متڪبر جي اها نعمت جنهن جي ڪري هو تڪبر ڪري ٿو، زائل ڪري ڇڏي ٿو، ڇاڪاڻ ته اهو فقط الله تعاليٰ جي عطا ڪيل نعمت جي ڪري تڪبر ڪري ٿو. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"سَاصرِفُ عَن ايتي الذين يتكبرونَ في الارض بغير الحق."

"آءٌ ڦيري ڇڏيندس پنهنجين آيتن کان انهن کي جيڪي وڏائي ٿا ڪن ڌرتي تي ناحق." (پ 9_ع7 سورةالاعراف آيت: 146)

ڪجهه تفسيرن ۾ آيو آهي ته متڪبرن جي دلين مان قرآن پاڪ جو فهم ڪنيو ويندو آهي، ۽ عالم ملڪوت ۽ انهن جي دلين جي وچ ۾

حجاب (پردو) پيدا ڪيو ويندو آهي. ابن جريج چوي ٿو ته انهن کي الله پاڪ جي آيتن ۾ غور ۽ فڪر ڪرڻ کان ڦيرايو ويندو آهي. حضرت عيسيٰ کان روايت آهي ته "ٻج هميشه نرم زمين ۾ ڦٽي ٿو، سخت زمين ۾ هرگز نٿو ڦٽي. اهڙي طرح حڪمت به فقط تواضع واري دل ۾ پيدا ٿئي ٿي، متڪبرن جي دلين ۾ پيدا نٿي ٿي سگهي." تنهنڪري متڪبر جي باري ۾ چيو وڃي ٿو ته، جيڪڏهن اهو تڪبر ڪري ٿو ته الله تعاليٰ ان کي ذليل ۽ خوار ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جي قلب مان حڪمت جو فهم سلب ڪري ڇڏي ٿو. جيڪڏهن اهو تواضع اختيار ڪري ٿو ته الله تعاليٰ ان کي پنهنجي حڪمت جي سمجهه عطا ڪري ڇڏي ٿو.

ڇا توکي مالڪ بن دينار رضہ جي هيءَ روايت ياد نه آهي ته هڪ ڏينهن حضرت سليمان عليہ السلام هوا کي حڪم ڏنو ته مون کي مٿي کڻ. هوا کيس ايتري قدر ته بلند ڪيو جو هن فرشتن جي تسبيح ٻڌي. پوءِ هن هوا کي حڪم ڏنو ته مون کي هيٺ کڻي هل. ان تي هوءَ کيس ايتري قدر هيٺ کڻي ويئي جو سندس پير سمنڊ کي ڇهڻ لڳا. ان کانپوءِ هڪ اعلان ڪرڻ واري آسمان مان آواز ڪيو ۽ هوا کي چيو ته حق تعاليٰ فرمائي ٿو ته جيڪڏهن تنهنجي ساٿي (سليمانء) جي دل ۾ واريءَ جي داڻي جي برابر به تڪبر اچي ها ته مان ان کي زمين ۾ ايترو اندر ڳهايان ها، جيترو ان کي مٿي کڻي ويو هوس.

مون پڇيو: "تڪبر ڇا ٿيندو آهي ۽ ڪهڙي شيءِ سان پيدا ٿيندو آهي؟" هن ورائيو ته، تڪبر عُجب ۽ ڪيني ۽ ريا سان پيدا ٿئي ٿو ۽ ان جو اصل (بنياد) پنهنجي قدر ۽ قيمت کي نه سڃاڻڻ آهي. اهو ئي ماڻهو تڪبر ڪري ٿو جيڪو پنهنجي اصل ۽ حقيقت کان جاهل هوندو آهي."

مون وري پڇيو: "ان ڳالهه جو مطلب ڇا آهي ته ڪبر پنهنجي حقيقت جي عدم شناخت سان پيدا ٿئي ٿو؟" هن ورائيو ته: "جڏهن انسان پنهنجي حقيقت کان آگاهه نٿو ٿئي ته پنهنجي پاڻ کي وڏو سمجهڻ لڳي ٿو، پوءِ ماڻهن تي پنهنجي وڏائي ظاهر ڪري ٿو. بس ڪبر جو مطلب آهي پنهنجي پاڻ کي ٻين کان وڏو سمجهڻ. انهيءَ احساس سان تڪبر وارا اخلاق پيدا ٿين ٿا ۽ اهي سڀ شيون تڪبر ۾ ئي داخل آهن. عام طور تي تڪبر ڪيني ۽ رياءَ ۽ حسد ۽ عجب سان

پيدا ٿئي ٿو ڇاڪاڻ ته انهن سڀني شين جي ابتدا ۾ انسان پنهنجي پاڻ کي ٻين کان وڏو سمجهي ٿو. وري جڏهن انسان پنهنجي پاڻ کي وڏو سمجهڻ لڳي ٿو ته آهستي آهستي اهو متڪبر بنجي ويجي ٿو."

مون چيو: "اوهان تڪبر جي باري ۾ ته گهڻو ڪجهه ٻڌايو، هاڻ تڪبر جي قسمن جي بابت به ڪجهه ٻڌايو."

هن وراڻيو ته، "تڪبر جا ٻه قسم آهن: (الف) ٻانهن ۽ الله جي وچ ۾ (ب) ٻانهن ۽ ٻانهن جي وچ ۾.

جيڪو تڪبر ٻانهي ۽ الله تعاليٰ جي وچ ۾ هوندو آهي، سو اهو آهي جنهن جي متعلق الله تعاليٰ فرمايو آهي ته:-

"ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين."

"بيشڪ جيڪي وڏائي ڪن ٿا منهنجي عبادت کان جلد داخل ٿيندا دوزخ ۾ ذليل ٿي." (پ24_ ع11_ سورة المؤمن آيت: 60)

وري فرمايائين ته:

"لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله وَلا الملئكتَ المقربونَ. ط"

"بنه نٿو عار ڪري مسيح، ته هجي ٻانهو الله جو ۽ نڪي ملائڪ ويجهي درجي وارا." (پ 6_ع 4 سورة النسآءِ آيت: 172)

اهو ڪبر نهايت سخت قسم جو هوندو آهي ۽ الله تعاليٰ جو هي فرمان به غور جي لائق آهي:

"وَاذا قِيلَ لهمُ اسجدُوا للرحمٰن قالوا وَماالرحمن انسجد لما تامرُنا وَزادَهمِ نفورا."

" ۽ جڏهن چئجي ٿو انهن کي ته سجدو ڪريو رحمان جو، چون ٿا ڪير آهي رحمان، ڇا سجدو ڪريون ان کي جنهن جو حڪم ٿو ڪرين اسان کي ۽ ان وڌايو انهن جي نفرت کي."

(پ 19_ع 3_ سورة الفرقان آيت: 60)

وري فرمايو ويو ته

"ما زادهم الا نفوزان استِكبارًا في الارض."

"نه وڌايائين انهن لاءِ مگر نفرت کي، مغروري جي ڪري ملڪ ۾."

(پ 22_ع 17_ سورة فاطر آيت: 42_ 43)

ان ڪري ابليس حضرت آدم عليه السلام جي خلاف ڪبر اختيار

ڪيو هو، ابتري تائين جو ان سان دشمنيءَ تي آماده ٿي ويو ۽ الله جي اطاعت ۾ سجدي ڪان انڪار ڪيائين. تنهنڪري حضور انورﷺ جن فرمائين ٿا: "جڏهن ابليس آدم جي پٽ (انسان) کي سجدو ڪندو ڏسي ٿو ته چوي ٿو ته مون تي افسوس آهي! ان کي سجدي جو حڪم ڏنو ويو ته ان سجدو ڪيو ۽ مون کي سجدي جو حڪم ڏنو ويو ته مون سجدو نه ڪيو ۽ مردود (تڙيل) ٿي ويس."

اهڙي طرح يحيٰ بن جعده کان روايت آهي ته جيڪو شخص پنهنجي پيشاني الله جي لاءِ سجدي ۾ رکي ڇڏي ٿو سو ڪبر کان بري ٿي ويو، يعني ان ڪبر کان جيڪو بندن ۽ الله جي وچ ۾ آهي. جاڻي ونو ته هي باب اسان ان ڪري لکيو آهي ته ٻانهي ۽ الله جي وچ ۾ ڪبر کي واضح ڪريون، ۽ اهو ته ٻانهو ڪهڙي طرح رسولن جي مخالفت ڪري ٿو ۽ ڪهڙي طرح الله پاڪ جي حڪمن جي مخالفت ڪري ٿو. متڪبر ماڻهو انبياءَ عليهم السلام جي اتباع ۽ اطاعت کان انڪار ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جي دل ۾ الله جي خلاف عناد جي ڪيفيت پيدا ٿي وڃي ٿي. وري هو ان جي ڪتاب (قرآن مجيد) کي به رد ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جي حجت جو به انڪار ڪري ڇڏي ٿو. تنهڪري الله تعاليٰ انهن منڪرن ۽ ڪافرن جو قول نقل فرمايو آهي:

"فَقالوا انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عبدون."

"پوءِ چيائون ڇا ايمان آڻيون اهڙن ٻن ماڻهن تي جو اسان جهڙا آهن ۽ قوم انهن جي اسان جي غلام آهي." (پ 18ـع 3ـ سورة المؤمنون آيت: 47)

وري چيائون:

"وَلئِن اطعتم بَشراً مِثلكم انكم اذا لخسرون."

"۽ جيڪڏهن توهان تابع ٿيندؤ هڪ ماڻهو پاڻ جهڙي جا ته توهان يقين نقصاني ٿيندؤ." (پ 18ـع 3ـ سورة المؤمنون آيت: 34)

پوءِ انهن ڪافرن ان ڳالهه کان انڪار ڪيو، ته اُهي انهن جي پيروي ڪن، جيڪي تخليق ۾ انهن جهڙا ئي آهن ۽ چيائون:

"لولا اُنزل عليناالملئكة او نريٰ ربنا."

"چو نه لاٿا ويا اسان تي ملائڪ يا اسان ڏسون ها پنهنجي رب کي." (پ 19ـ ع 1ـ سورة الفرقان آيت: 21)

ان جي جواب ۾ حق تعاليٰ فرمايو:

"لقداستكبروا في انفسهم وَعتِوا عتواً كِبيرا."

"انهن وڏائي رکي پنهنجي دلين ۾ ۽ آڪڙ ڪيائون آڪڙ وڏي." (پ 19_ ع1_ سورة الفرقان آيت: 21)

۽ چيائون:

"لولا اُنزلَ اليہ مَلڪ فيکون معه نذيراً."

"ڇو نہ موڪليو ويو انهيءَ ڏي مَلڪ تہ هجي ها ان سان گڏ ڏيڄاريندڙ." (پ 18_ع 16_ سورة الفرقان آيت: 7)

۽ چيائون:

"لولا اُنزل عليہ ڪنزُ اوجآء معه ملڪُ."

"ڇو نہ لاٿو ويو مٿس ڪو خزانو يا (ڇونہ) آيو ان سان گڏ مَلڪ. (جيڪو اسان کي ٻڌائي ها تہ هي برابر نبي آهي.)" (پ 12_ع 2_ سورة هود آيت: 12)

۽ فرعون چيو:

"اَو جاءَ معه الملائڪتہ مقترنين."

"يا آيا ان سان گڏ ملائڪ گڏجي_" (پ25_ سورة الزخرف آيت: 53)

الله تعاليٰ فرمايو:

"وَاستکبر هُوَ وجُنوده في الارض بغيرالحق."

" ۽ وڏائي ڪئي انهيءَ ۾ سندس لشڪرن ملڪ ۾ ناحق." (پ 20_ع 7_ سورة القصص آيت: 39)

(پوءِ هن ان ڳالھ کان بہ انڪار ڪيو تہ هو الله جو ٻانهو بڻجي وڃي ۽ ان جي عبادت ڪري ايتري تائين جو هن خود الوهيت ۽ ربوبيت جي دعويٰ ڪئي.)

وهب فرمائي ٿو تہ حضرت موسيٰ عليہ السلام، فرعون کي چيو تہ، "تون ايمان آڻ، توکي جنت بہ ملندي ۽ هيءَ دنياوي حڪومت بہ تون وٽ رهندي." هن جواب ڏنو تہ، "مان پنهنجي وزير هامان سان مشورو ڪريان تہ جواب ڏيندس." تنهنڪري هن هامان سان مشورو ڪيو. ان چيس، "هن وقت تون خود ربّ آهين، ماڻهو تنهنجي عبادت ڪن ٿا. مگر جڏهن تون الله جي بندگي اختيار ڪندين ۽ بندو (ٻانهو) بڻجي ويندين تہ پوءِ توکي خود بندگي ۽ اطاعت ڪرڻي پوندي ۽ ڪوبہ

شخص تنهنجي عبادت نہ ڪندو.“ اهو ٻڌي فرعون حضرت موسيٰ جي ڳالھ مڃڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو. تڪبر ڪيس ان ڳالھ کان باز رکيو تہ هو پاڻ جهڙي انسان جي اڳيان تواضع (نوڙت) کان ڪم وٺي تنهنڪري هن ماڻهن جي اڳيان پنهنجي تڪبر جو اظهار شروع ڪيو، جيئن جو حق تعاليٰ فرمايو تہ: ”لقداستڪبروا في انفسهم-“ (25_ 21) اهي ماڻهو پنهنجي دلين ۾ پنهنجي پاڻ کي وڏو سمجهي رهيا آهن. ۽ انهن، انهن ماڻهن جي تحقير ۽ تذليل شروع ڪئي جيڪي انبياءَ عليهم السلام جي پيروي ڪندا هئا. انهيءَ ذهنيت جي ماڻهن حضرت نوح عليہ السلام کي بہ اهو ئي چيو هو تہ اسان تنهنجي پيروڪارن کي ڪمزور ۽ عاجز ۽ مسڪين ڏسون ٿا ۽ قريشن بہ اهوئي چيو هو، جيئن جو الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

”لولا نُزّلَ هذالقران عليٰ رَجُل مِنَ القريتينِ عظيم-“

”ڇو نہ لاٿو ويو هي قرآن ڪنهن ماڻهوءَ هنن ٻن ڳوٺن مان وڏي تي.“ (پ 25_ع 9 _سورة الزخرف آيت: 31)

قتاده رضہ فرمائي ٿو تہ قريشن جي مراد وليد بن المغيره ۽ ابومسعود ثقفي مان هئي. اهي چاهين پيا تہ ماڻهو انهن شخصن جي اطاعت ۽ پيروي ڪن جيڪو رياست ۽ اختيار ۽ دولت جي لحاظ کان محمد (ﷺ) کان وڏو هجي. حق تعاليٰ انهن جي جواب ۾ فرمايو:

”اهم يقسمون رحمت ربک“

”ڇا اهي ورهائن ٿا رحمت تنهنجي ربّ جي.“ (پ 25_ع9_ سورة الزخرف آيت: 32)

۽ قريش اهو بہ چوندا هئا تہ جيڪو بہ محمد (ﷺ) جي پيروي ڪري ٿو ان کي حقير سمجهو ٿا ڪاڻ تہ جيڪڏهن اهو فهيم هجي ها تہ ان جي اتباع ۾ اسان کان گوءِ کٽي وڃي ها. سبب اهو آهي تہ اسان خير ۽ نيڪيءَ ۾ ان کان بهتر آهيون. اهڙي طرح قارون جو هي قول آهي:

”قال انمآ اوتيتہ علي علم عندي.“

”ڇيائين ڪو مليو آهي مون کي اهو مال پنهنجي سمجھ تي.“ (پ 20_ع 11_سورة القصص آيت: 78)

هو اهو سمجهندو هو تہ نيڪيءَ جي لاءِ اسين ماڻهو ئي مخصوص

ڪيا وبا آهيون. وري اهي ماڻهو مسلمانن کي خير جو مستحق نه سمجهندا هئا. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"ليقولوآ اهولاءِ من الله عليهم من بيننا."

"جيئن چون ته ڇا اهي هي ماڻهو آهن جن تورو ڪيو الله جن تي اسان جي وچان." (پ 7ع 12_ سورة الانعام آيت: 53)

اهو انهن جي غرور ۽ ٻين جي تحقير ۽ پنهنجي وڏائي جي ڪري هو ۽ ان ڪري انهن الله تعاليٰ جي حڪمن کي ٺڪرايو ۽ رسول الله ﷺ جي مخالفت ڪئي. اهو سڀ ڪجهه تڪبر جي بنياد تي هو. اينتري تائين جو گهڻن اهل ڪتاب وارن به حق جي مخالفت ڪئي حالانڪ انهن کي خبر هئي ته حق اهوئي آهي جيڪو پاڻ (ﷺ) فرمائي رهيا آهن. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو:

"فَلَمَّا جَآءَهم مَا عرفوا كفروا به"

"پوءِ جڏهن آيو انهن وٽ اهو جنهن کي سڃاڻائون ته انڪار ڪيائون ان جو." (پ 1_ ع 11 سورة البقره آيت: 79)

وري فرمايائين:

"وجحدوابِهَا وَاستَيقَنَتهآ أنفسهم."

" ۽ انڪار ڪيائون انهن جو حالانڪ مڃيو هو انهن کي سندن دلين." (پ 19_ع 16_ سورة النمل آيت: 14)

ان جي تفسير ۾ اختلاف آهي. وري الله تعاليٰ ٻڌايو ته ڪهڙي شيءِ کين ان ڳالهه تي آماده ڪيو. تنهنڪري فرمايائين: "ظُلماً وَعُلوَا" (27. 14) "ظلم ۽ تڪبر جي سبب." (انهن برتري جو ارادو ڪيو حالانڪ هو ان معاملي ۾ ظالم هئا.) ڇا توکي ان ڳالهه جو علم نه آهي ته الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"تِلك الدارُ الاخرة نجعلها للذين لايرُيدون علوا في الارض وَلا فساداً وَالعاقبة للمتقين."

"اهو آهي گهر آخرت جو، ڪريون ٿا ان کي انهن لاءِ جيڪي نه ٿا چاهين وڏائي ڪرڻ زمين ۾ ۽ نڪي فساد ۽ چڱي پڇاڙي آهي پرهيزگارن لاءِ." (پ 20_ع 12_ سورة القصص آيت: 83)

قريشن مٿي مرسل ﷺ کي چيو: "اي محمد (ﷺ) اسان اوهان

(ﷺ) وٽ ڪهڙي طرح ويهي سگهون ٿا جڏهن جو اوهان (ﷺ) اسان جي غلامن سان اٿو ويهو ٿا؟ ان ڳالهه تي الله تعاليٰ هي حڪم نازل فرمايو:

"ولا تطردالذين يَدعون ربهُم بالغدوة والعشي يُريدونَ وجهه ما عليک من حِسَابِهم من شيءٍ وَما من حِسابک عليهم من شيءٍ."

"۽ نہ تڙ انهن کي جيڪي سڏين ٿا پنهنجي رب کي صبح ۽ شام، گهرن ٿا رضامندو انهيءَ جو، ناهي توتي حساب انهن جي مان ڪجهہ بہ ۽ ناهي حساب تنهنجي مان انهن تي ڪجهہ بہ." (پ 7ـع 12ـ سورة الانعام آيت: 52)

وري فرمايائين:

"وَلاتعد عَينک عنهم ترِيد زينتہ الحيواةالدنيا"

" ۽ نہ ڦرن تنهنجون نگاهون انهن کان چاهين ٿو رونق دنيا جي زندگي جي." (پ 15ـع 16ـ سورة الکهف آيت: 28)

مراد اها آهي تہ اهي دنيا ۾ سربلندي جا خواهشمند آهن ۽ جڏهن اهي جهنم ۾ داخل ٿيندا تہ چوندا، جيئن تہ حق تعاليٰ اسان کي انهن جي باري ۾ خبر ڏني آهي، تہ اسان تہ فقط شرارتي ماڻهن کي ڏسندا هئاسين يعني اهي پڌائيندا تہ اسان انبياءَعليهم السلام جي ساٿين کي حقير سمجهندا هئاسين. مثلاً: ابوجهل، حضور انور (صلي الله عليہ وآلہ وسلم) جي ساٿين جهڙوڪ: عمار رضہ، صهيب رضہ، ۽ مقداد رضہ وغيره جي باري ۾ چوندو هو.

تڪبر جو ٻيو قسم: ٻيو قسم جيڪو پاڻ ۾، ٻانهن جي وچ ۾ آهي، اهو هڪبئي تي برتري جو اظهار آهي. مون پڇيو تہ پاڻ ۾ برتري جو مطلب ڇا آهي؟ هن ورائيو تہ، ان مان مراد ٻہ خصلتون آهن: هڪ خصلت ٻانهن سان حقارت سان پيش اچڻ آهي ۽ ڪائنن نفرت ڪرڻ آهي. متڪبر اهو سمجهي ٿو تہ مان انهن کان برتر آهيان ان ڪري هو ڪين نفرت ۽ حقارت جي نظر سان ڏسي ٿو.

ٻي خصلت اها آهي تہ هڪ شخص حق کي قبول ڪرڻ جي بدران ان کي حق ڳالهه چوڻ واري ڏانهن موٽائي حالانڪ اهو سمجهي ٿو تہ اها ڳ[illegible]ق آهي، تہ جيڪڏهن اهل حق مان ڪوئي ڪنهن سني ڳالهه لاءِ چوي ٿو يا خراب ڳالهه کان روڪي ٿو يا دين جي مسئلن ۾

گفتگو ڪري ٿو ته پنهنجي منشاءَ جي خلاف هجڻ جي ڪري هو ان کي رد ڪري ڇڏي ٿو، جڏهن ته ڄاڻي ٿو ته اها حق ڳالهه آهي. تنهنڪري الله تعاليٰ بني اسرائيل جي باري ۾ فرمائي ٿو:

"وجحدوا بها واستيقنتهآ انفسُهم ظلماً وَعُلوًا."

"۽ انڪار ڪيائون انهن جو، حالانڪ مڃيو هو انهن کي سندن دلين، بي انصافي ۽ مغروري جي ڪري."

(پ 19_ع 16_ سورة النّمل آيت: 14)

وري فرمايائين ته جڏهن وٽن حق آيو ته انهن، ان کي نه سڃاتو، بلڪ ان جو انڪار ڪيائون ۽ اهو فقط ان ڪري ٿيو ته پنهنجو غلبو ظاهر ڪيو وڃي ۽ ٻين جي تحقير ڪئي وڃي. تنهنڪري الله تعاليٰ انهن انڪارين جو حال هن طرح بيان ڪيو آهي:

"وَقال الذين كفروا لاَ تَسمَعوا لِهذَالقرانِ وَالغوا فيه لعلكم تغلبونَ."

"۽ چيو ڪافرن نه ٻڌو هن قرآن کي ۽ لُڙُ ڪريو ان ۾ جيئن توهان زور ٿي وڃو." (پ 24_ع 18_ سورة حم السجده آيت: 28)

متڪبر کي هر وقت عزت حاصل ڪرڻ جي خواهش لاڳو رهي ٿي ۽ آڪڙ واري عزت حاصل ڪرڻ جي لاءِ اهو هميشه حق کي رد ڪري ڇڏي ٿو، جيئن جو الله تعاليٰ فرمايو:

"وَ اِذا قِيل له اَتقِ الله اَخذته العِزة بالاثم"

"۽ جڏهن چئجي ٿو ان کي ڊڄ الله کان ته اُڀاري ٿي ان کي وڏائي گناه تي." (پ 2_ع 9_ سورة البقره آيت: 206)

حضرت عمر رضه کان روايت آهي ته جڏهن اُن هِن آيت جي تلاوت فرمائي ته فرمايائين:

"اِنّا لله وَ اِنّااليه راجعون." 1

هڪ شخص اٿي بيٺو ۽ ان امربالمعروف ڪيو ته ان کي قتل ڪيو ويو ۽ فرمايائين ته انهن ماڻهن کي قتل ڪري ڇڏين ٿا جيڪي عوام ۾ عدل جو حڪم ڪن ٿا. جيڪو شخص متڪبر هوندو آهي اهو ان شخص کي قتل ڪري وجهي ٿو، جيڪو ڪيس نيڪيءَ جو حڪم ڏئي ٿو يا ان جي مخالفت ڪري ٿو ۽ ان جو سبب تڪبر هوندو آهي.

1_ ترجمو: "اسان الله جا آهيون ۽ اسان ان ڏانهن موٽندڙ آهيون" (پ 2_ع 3 سورة البقرة آيت: 156)

الله پاڪ جو ارشاد ڏسو:

"وَاذا بطَشتم بَطَشتمہ جَبّارِين."

"۽ جڏهن هٿ ڳنڍيو ٿا تہ هٿ ڳنڍيو ٿا سرڪش ٿي." (پ 19_ع 11_ سورة الشعراء آيت: 130)

حضرت عبدالله بن مسعود رضہ فرمائي ٿو تہ ڪنهن ماڻهوءَ کي گنهگار هجڻ جي لاءِ اها ئي ڳالهہ ڪافي آهي تہ جڏهن ان کي چيو وڃي تہ اک کان ڊڄ تہ هو اهو جواب ڏئي تہ تون پنهنجي ڳڻتي ڪر، تون مون کي اها ڳالهہ چوڻ ٿو.

هڪ شخص کي رسول الله ﷺ جن ارشاد فرمايو تہ پنهنجي ساڄي هٿ سان کاڌو کائيندو ڪر. هن وراڻيو تہ مون کي ان ڳالهہ جي قدرت ناهي. پاڻ سڳور (ﷺ) جن فرمايو: "لااستطعت" يعني توکي ڪڏهن بہ قدرت نہ ٿئي. ان ڪانپوءِ فرمايائون تہ هن شخص کي تڪبر منهنجي ڳالهہ مڃڻ کان روڪيو. راوي چوي ٿو تہ ان ڪانپوءِ واقعي ان شخص جي حالت اها ٿي ويئي جو هو پنهنجي وات تائين پنهنجو هٿ نہ آڻي سگهندو هو. وري اها روايت سلمہ بن اڪوع رضہ سچي رسول ڪريم ﷺ کان نقل ڪئي آهي تہ جيڪو شخص اهو سمجهي ٿو تہ مان بين کان بهتر آهيان ۽ انهن کي ذليل ۽ حقير ڄاڻي ٿو يا ڪنهن حق ڳالهہ کي رد ڪري ڇڏي ٿو جڏهن تہ هو ڄاڻي ٿو تہ اهو حق آهي، تہ ان پنهنجي ۽ خلق جي وچ ۾ وارو تڪبر اختيار ڪيو. ۽ ڪڏهن اهوئي تڪبر جيڪو پاڻهي ۽ ٻي مخلوق جي وچ ۾ هوندو آهي، انسان کي پنهنجي ۽ باري تعاليٰ جي وچ ۾ واري تڪبر تائين پهچائي ڇڏي ٿو، جيئن ابليس جي طرز عمل مان ظاهر آهي.

ابن عجلان فرمائي ٿو تہ ابليس فقط ايتري ئي ڳالهہ چئي هئي تہ مان آدم کان بهتر آهيان. پوءِ جڏهن ان جي اها راءِ ٿي تہ مان آدم کان بهتر آهيان، تہ ان تڪبر اختيار ڪيو تہ مان ڪيئن ٿو سجدو ڪري سگهان، حالانڪ اهو ڄاڻي پيو تہ اها هلاڪت (تباهي) جي ڳالهہ آهي ڇاڪاڻ تہ هن باري تعاليٰ جي حڪم کي رد ڪري ڇڏيو، تنهڪري ان نافرماني ڪندي "لااسجده" چيو (مان ان کي سجدو نہ ڪندس). ان فعل جو سبب تڪبر هو ڇاڪاڻ تہ هو سمجهي پيو تہ مان آدم کان برتر آهيان ڇاڪاڻ تہ منهنجو اصل (بنياد) باهہ آهي ۽ آدم جو اصل (بنياد) مٽي آهي ۽ باهہ مٽيءَ کان زياده قوي (طاقتور) آهي ڇاڪاڻ تہ اها

مٿيءَ کي ڪائي وڃي ٿي. ابليس جي ان غلط فهميءَ جو سبب اهو هو تہ هو باري تعاليٰ جي ذات کي نہ سڃاڻي سگهيو ۽ آدم کان نفرت ڪيائين. آدم جي مقابلي ۾ تڪبر ڪيس انهيءَ حد تائين پهچايو، جو هن باري تعاليٰ جي نافرماني ڪئي. انهيءَ بنياد تي اهو ڪافر ٿي ويو ۽ باري تعاليٰ ڪيس لعنتي قرار ڏئي ڇڏيو.

مٿي مرسل ﷺ جو اهو ارشاد جيڪو پاڻ سڳورن (ﷺ) جن حضرت ثابت بن قيس بن شماس رضہ جي سوال جي جواب ۾ فرمايو، سو ان سڀني ڪيفيت جو جامع آهي. حضرت ثابت رضہ عرض ڪيو تہ يا رسول الله (ﷺ) مون کي جمال محبوب آهي، ڇا اها ڪبر جي علامت آهي؟ پاڻ سڳورن (ﷺ) جن فرمايو، ”نہ ڪبر ان ڳالھ جو نالو آهي، جيڪو حق تعاليٰ جي مقابلي ۾ هجي ۽ انسان ٻين کي حقير سمجهي.“ ٻي حديث ۾ مضمون اهوئي آهي، مگر لفظ بدليل آهن.

پوءِ جيڪو شخص تڪبر اختيار ڪري ۽ حق تعاليٰ جو حڪم قبول ڪرڻ ۾ بيزاري ڏيکاري ۽ ان ڳالھ کان بچڻ گهري تہ حق تعاليٰ جي اطاعت ۾ پاڻ کي گهٽ ۽ خاضع (عاجزي ڪرڻ وارو) بڻائي تہ ان تڪبر جو اهو قسم اختيار ڪيو جيڪو الله ۽ ٻانهي جي وچ ۾ آهي ۽ جنهن شخص اهو سمجهيو تہ مان ٻين کان بهتر آهيان ۽ انهن کي حقير سمجهندي حق ڳالھ کي رد ڪري ڇڏيائين، حالانڪ اهو ڄاڻي ٿو تہ اها ڳالھ حق آهي، تہ ان تڪبر جو اهو قسم اختيار ڪيو جيڪو ٻنهنجي ٻانهن جي وچ ۾ آهي. چڱيءَ طرح سمجهي ڇڏيو تہ ڪبر جو اصل (بنياد) اهو آهي تہ هڪ شخص پنهنجي پاڻ کي عظيم المرتبت سمجهي، ٻندن کي حقير ۽ ذليل سمجهي ۽ حق کي ڄاڻڻ کانپوءِ رد ڪري ڇڏي. اهو تڪبر جي سمورن قسمن تي پورو آهي.

مون پڇيو تہ اهو تڪبر ڪهڙو آهي جيڪو خود پسنديءَ سان پيدا ٿئي ٿو؟ هن وراڻيو تہ: اهو تڪبر جيڪو خود پسندي (پاڻ کي بهتر سمجهڻ) سان پيدا ٿئي ٿو اهو دين جي معاملن ۾ علم ۽ عمل سان پيدا ٿئي ٿو. علم جي سبب کان تہ هن طرح، جو جڏهن عالم پنهنجي علم جي ڪري خوش ٿئي ٿو تہ اها خوشي ان کي تڪبر تائين وٺي وڃي ٿي. پوءِ هو عوام جي مقابلي ۾ تڪبر ڪرڻ لڳي ٿو حالانڪ اهو ممڪن آهي تہ عوام ۾ ڪجھ ماڻهو ڪانئس وڌيڪ متقي هجن ۽ اها ئي اُها ڳالھ آهي جنهن ڏانهن حضرت فاروق اعظم رضہ اشارو فرمايو تہ

مون کي علماءَ جي باري ۾ ان ڳالھ جو خوف آهي ته مبادا علم جي سبب منجهن تڪبر پيدا ٿئي. پوءِ علماءَ تي لازم آهي ته متعلم جي اڳيان تواضع اختيار ڪن ۽ جابر عالمن ۾ شامل نه ٿين، ڇاڪاڻ ته خدا جي نزديڪ توهان جو علم توهان جي جهل جي اڳيان نٿو بيهي سگهي. (مطلب اهو آهي ته خواه انسان ڪيترو ئي وڏو عالم ڇو نه هجي پوءِ به ڪوڙ ساريون ڳالهيون اهڙيون آهن، جن کي هو نٿو ڄاڻي).

پوءِ جڏهن هڪ عالم تڪبر ڪري ٿو ۽ جيڪي ماڻهو علم ۾ ڪانئس گهٽ آهن، انهن کي ذليل ۽ حقير سمجهي ٿو، انهن کان دور رهي ٿو، انهن کي ڇڙٻ ۽ ڌمڪي ڏئي ٿو، انهن کان خادمن وانگر خدمت وٺي ٿو، تعليم تي احسان ٿو محسوس ڪرائي، انهن جي پيٺ ۾ وڏو بڻجي ٿو، انهن سان ناراض رهي ٿو ته جيئن اهي کيس سلام ڪن، انهن جو مذاق اڏائي ٿو، جيڪڏهن اهي سندس تعظيم ۾ ڪوتاهي ڪن ته ڪانئن ناراض ٿي وڃي ٿو، انهن سمورين ڳالهين جو اصل سبب تڪبر آهي، يعني هو اهو سمجهي ٿو ته انهن تي سندس اهو حق آهي ته اهي سندس تعظيم ڪن. تڪبر جي ڪري ئي مناظري ۾ مخالف فريق جي حق ڳالھ کي باطل ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ۽ ان کي منطقي بحثن ۾ ڦاسائي ڇڏي ٿو.

اگر ڪڏهن وعظ ڪري ٿو ته ماڻهن تي سختي ڪري ٿو ۽ جيڪڏهن ڪوئي کيس نصحيت ڪري ته تڪبر جي ئي ڪري ڪاوڙجي وڃي ٿو. تنهنڪري حضرت معاذ رضہ اها ئي ڳالھ رسول الله ﷺ کان نقل فرمائي آهي ته: ”علماءَ مان اهڙا ماڻهو به آهن، جو جڏهن وعظ ڪن ٿا ته آڪڙ مان ڇون ٿا ۽ جيڪڏهن کين نصيحت ڪئي وڃي ته سختيءَ تي لهي اچن ٿا، ۽ جيڪڏهن انهن جي حق ۾ گهٽتائي ٿي وڃي يا سندس ڳالھ رد ڪئي وڃي ته ڪاوڙجي وڃن ٿا.“

ان حديث ۾ اهو به ٻڌايو ويو آهي ته علماءَ جا ست طبقا آهن: ڇاڪاڻ ته عالم اهو سمجهي ٿو ته مان عوام کان مٿانهون آهيان ۽ عوام مون کان گهٽ آهي. اهو عوام جي ڳالھ نٿو مڃي، نه ان جي نصيحت مڃي ٿو. انهن کي علم سيکارڻ ۾ يا وعظ ۾ نرمي اختيار ڪرڻ سان شرم محسوس ڪري ٿو ۽ ساڻن برابريءَ واري حيثيت سان ڳالھ نٿو ڪري ڇاڪاڻ ته ان جي نظر ۾ عوام ان جي جهڙو نه آهي. هو انهن کي به حقير سمجهي ٿو، جيڪي تقويٰ ۾ ڪانئس ڪمتر آهن ۽ انهن

کي ٻه جيڪي تقويٰ ۾ ڪائنس برتر آهن. انهن کي اهڙي حقارت جي نظر سان ڏسي ٿو، جهڙوڪ اهي گڏھ هجن، جن کي عقل نه آهي ۽ هو سمجهي ٿو ته منهنجو علم ايتري قدر ارفع (گهڻو بلند) آهي جو عوام ان مان استفادو نٿو ڪري سگهي ۽ جيڪڏهن ڪو شخص سندس علم مان فائدو حاصل ڪري، تڏهن به ان کي حقير ئي سمجهي ٿو.

اهي سڀئي ڳالهيون انهيءَ سبب ڪري پيدا ٿين ٿيون، جو متڪبر جاهل بالله هوندو آهي ۽ عوام ان کان وڌيڪ عالم بالله هوندو آهي. ڇاڪاڻ ته اهو (عوام) الله کان ڊڄي ٿو. اهو عالم کي عزت جي نگاهه سان ڏسي ٿو، مگر عالم ان کي ذلت جي نظر سان ڏسي ٿو. حالانڪ حقيقت اها آهي ته (عالم متڪبر) خود ذليل آهي ۽ اهو (عوام) سربلند آهي جنهن تواضع اختيار ڪيو آهي. ياد رکو! باري تعاليٰ ان کي حقير ڪري ڇڏي ٿو، جيڪو تڪبر ڪري ٿو ۽ ان کي سربلند ڪري ڇڏي ٿو، جيڪو تواضع اختيار ڪري ٿو. هي ماڻهو عوام کي حقير سمجهندي تڪبر ڪري ٿو يعني پنهنجي علم تي فخر ڪري ٿو ۽ عوام کي ان جي جهالت تي عار (شرم) جو احساس ڏياري ٿو، ان جا حق غصب ڪري ٿو، مٿن احسان جتائي ٿو. پوءِ هي شخص پنهنجي علم جي اعتبار کان جبّار (جبر ڪندڙ) آهي ۽ تواضع وارو نه آهي.

انهن عالمن مان ڪجھ اهڙا آهن، جيڪي انهن عادتن مان ڪجھ عادتن کان بچن ٿا ۽ ڪجھ عادتن جي ڪري تڪبر اختيار ڪن ٿا پيا ته جنهن کي علم مان ڪجھ به عنايت ٿيو هجي. ان کي پاڻ کان ڪمتر (گهٽ) ماڻهن سان تڪبر جي ڪيفيت پيش اچي ئي وڃي ٿي. ۽ ڪجھ اهڙا آهن، جيڪي پنهنجي علم جي باري ۾ انتهائي درجي جو تڪبر اختيار ڪن ٿا.

مون چيو: ”علم ته ٻانهي ۾ تواضع (عاجزي) وڌائي ٿو مگر ان وضاحت مان ته اهو ظاهر ٿئي ٿو ته علم جهالت ۽ تڪبر ۾ واڌارو ڪري ڇڏي ٿو.“ هن وراڻيو ته: علم جي حالت اهڙي آهي، جهڙي حضرت وهب رضہ جي هن قول مان ظاهر آهي ته علم بارش جيان آهي جو آسمان مان ته صاف ۽ مٺو پاڻي لهي ٿو ۽ سمورا وڻ ان پاڻيءَ سان اُڃ اجهائين ٿا، مگر سمورا وڻ ان پاڻيءَ کي ان ذائقي ۾ آڻين ٿا، جيڪي انهن جو اصل ذائقو هوندو آهي.

تنهنڪري جيڪو وڻ ڪوڙو هوندو آهي، ان جي ڪوڙاڻ وڌي ويندي آهي ۽ جيڪو مٺو هوندو آهي ان جو مٺاڻ وڌي ويندو آهي. برسات جي ترائي مٺي وڻ ۾ مٺو پاڻي پيدا ڪري ٿي ۽ ڪوڙي وڻ ۾ ڪوڙو پاڻي. اهڙي طرح ماڻهو علم حاصل ڪن ٿا ته علم انهن جي همت ۽ خواهشن جي مقدار ۾ اضافو ڪري ڇڏي ٿو. ان ڪري متڪبر جو تڪبر اڃا وڌي وڃي ٿو ڇاڪاڻ ته ان جي طبيعت اڳ ۾ ئي تڪبر ڏانهن مائل ۽ متوجه هئي. اهڙو شخص دراصل جاهل آهي. جڏهن ان علم حاصل ڪيو ته ڄڻ اهو سامان حاصل ڪيو، جنهن سان هو تڪبر ڪري سگهي ته پڪ سان ان ۾ تڪبر ئي پيدا ٿيندو، مگر هڪ جاهل شخص جيڪو خدا کان ڊڄندو هجي ۽ ڄاڻندو هجي ته حق تعالیٰ جي حجت پاڻهي تي لازمي هوندي آهي، توڙي هو اهو چوندو رهي ته مان واقف نه هوس، ته جڏهن اهو ان ڊپ کان علم حاصل ڪري ٿو ته سندس علم سندس خوف ۾ اضافو آڻيندو ۽ منجهس دردمندي (رحمدلي) پيدا ٿي ويندي. جيئن حضرت معاذ رضه فرمايو ته جنهن جي علم ۾ اضافو ٿيندو ان ۾ دردمندي اڃا وڌي ويندي ڇاڪاڻ ته ان جي نزديڪ باريءتعالیٰ عظيم حجت آهي. ان ڪري سندس تواضع ۽ ڊڄ ۾ اضافو ٿي ويندو.

۽ جيڪڏهن ان جو توجه ۽ خواهش، دنياوي عزت ۽ عظمت حاصل ڪرڻي هئي ته علم سان تڪبر ئي وڌندو ۽ اهو پاڻ کان ڪمتر ماڻهن کي حقارت جي نظر سان ڏسندو. ان جي خواهش هميشه اها ئي هوندي ته مان ٻين تي غالب رهان، ان ڪري پاڻ جهڙين ۽ پاڻ کان بهتر سمورين ڳالهين جي ترديد ڪندو.

مون عرض ڪيو ته عمل ڪرڻ واري شخص کي تڪبر جون ڪهڙيون ڪهڙيون شيون پيش اچن ٿيون خواه عالم هجي يا نه هجي؟ فرمايائين ان کي اهي شيون پيش اچن ٿيون، ته هو ان شخص کي جيڪو عمل ۾ ڪانئس ڪمتر هجي ذليل سمجهڻ لڳي ٿو، چاهي هو ان کان وڌيڪ عالم هجي يا ڪانئس زياده جاهل هجي. جيڪڏهن ڪانئس زياده جاهل آهي ته هي پنهنجي دل ۾ چوي ٿو ته هي شخص ته پنهنجو وقت اجايو وڃائي ڇڏي ٿو. ۽ جيڪڏهن ان کان وڌيڪ عالم هجي ته پنهنجي دل ۾ سوچي ٿو ته ان جي ذمي خدا جا احڪام وڌيڪ آهن مگر هو عمل ضايع ٿيڻ ڏئي ٿو. هي شخص به انهن ماڻهن کي جيڪي

عمل ۾ ڪمتر هوندا آهن حقير سمجهي ٿو ۽ انهن کي ذڪار جي نظر سان ڏسي ٿو، انهن اڳيان تڪبر جو اظهار ڪري ٿو، انهن سان ڪاوڙيل رهي ٿو ته جيئن اهي ماڻهو ڪيس سلام ڪن، ان جي عزت ڪن ۽ ڪيس وڏو سمجهن. هي شخص نه سلام ۾ سبقت ڪري ٿو، نه ڪنهن سان ملڻ وڃي ٿو، ٻيا ماڻهو خود ساڻس ملڻ اچن ته واه. جڏهن اهو بيمار ٿئي ٿو ته ٻيا ماڻهو ان جي عيادت جي لاءِ وٽس اچن ٿا، مگر جڏهن اهي بيمار ٿي پون ٿا ته هي انهن جي مزاج پرسي جي لاءِ ڪڏهن به نٿو وڃي. گويا هي چاهي ٿو ته ٻين جي مقابلي ۾ پنهنجي فضيلت کي قائم رکي. هي شخص جڏهن چاهي ٿو ٻين کي ڇڙٻ ڏئي ٿو ۽ ڪائنن پنهنجي خدمت وٺي ٿو. جيڪي ماڻهو وٽس اچن ٿا، انهن تي پنهنجي علميت جو رعب وجهي ٿو ۽ مخفي طرح انهن جو مذاق اڏائي ٿو. جيڪڏهن ڪو شخص ڪيس نصيحت ڪري ته ڪاوڙجي وڃي ٿو ڇاڪاڻ ته هي شخص پنهنجي پاڻ کي عمل جي لحاظ کان ٻين کان ارفع (اعليٰ مرتبي وارو) سمجهي ٿو ۽ اهي ماڻهو سندس نظر ۾ پنهنجو وقت ضايع ڪري رهيا آهن. هي شخص جيڪڏهن ڪنهن کي سلام ڪرڻ ۾ سبقت ڪري يا ڪنهن سان سٺي طرح ڳالهائي يا ڪنهن سان ٿوري دير جي لاءِ مجلس ڪري يا ڪنهن جي دعوت قبول ڪري يا ڪنهن سان محبت واري لهجي ۾ ڳالهائي ته هي سمجهي ٿو ته ان ٻين تي احسان ڪيو آهي ۽ انهن سان اهڙو معاملو ڪيو آهي، جنهن جا هو مستحق نه هئا. پنهنجي حق ۾ هو الله کان اهڙيون اميدون رکي ٿو جيڪي ٻين جي لاءِ نٿو رکي. انهن جي حق ۾ خدا جي پڪڙ جو زياده خوف رکي ٿو ۽ پنهنجي حق ۾ تمام گهٽ خوف رکي ٿو. جڏهن هو ٻين کي ڏسي ٿو يا ٻيا ان کي ياد اچن ٿا يا ٻين کي نصحيت ڪري ٿو ته پنهنجئ باري ۾ ڪيس ڪا به ڳڻتي نه هوندي آهي. ۽ اهو ئي سمجهي ٿو ته ڏجڻ ته ٻين کي ئي گهرجي (ڇاڪاڻ ته اهي عملن ۾ گهٽ آهن) ان کي پنهنجي باري ۾ ڪو انديشو نه هوندو آهي. گويا ڪيس ان ڳالهه جو پروانو ملي ويو آهي ته ڪيس عذاب نه ٿيندو. حالانڪ اها دلجاءِ ئي سڀ کان وڏيڪ هلاڪت جو سبب آهي.

حضرت ابو هريره رض، رسول الله ﷺ کان نقل فرمائين ٿا ته پاڻ (ﷺ) جن فرمايو ته جڏهن توهان ڪنهن کان اهو ٻڌو ته هو اهو چوي

ٿو ته ماڻهو برباد ٿي ويا ته دراصل انهيءَ شخص ماڻهن کي برباد ڪيو ۽ بيشڪ پاڻ ﷺ جو اهو ارشاد سچو آهي. ڇاڪاڻ ته اها ڳالهه اهوئي چوندو جيڪو متڪبر آهي ۽ الله جي مخلوق کي حقير سمجهي ٿو. خدا جي پڪڙ کان بيخبر آهي ۽ ان کان بيخوف آهي. ان جي تڪبر ڪيس انهن خراب اخلاقن تائين پهچائي ڇڏيو. اهڙي طرح رسول الله (ﷺ) جن اهو به ارشاد فرمايو آهي ته هڪ شخص جي لاءِ برائي جي اها ئي ڳالهه ڪافي آهي ته هو پنهنجي مسلمان ڀاءُ کي حقير سمجهي.

جڏهن ان جي اها حالت هجي ۽ ان کان ڪمتر ماڻهن جي اها حالت هجي، جو هو پنهنجي باري ۾ زياده خوف رکندا هجن ۽ ان کي اهو سمجهندا هجن ته هي ته برابر نجات حاصل ڪرڻ وارو آهي ۽ اسان ته برابر برباد ٿي وياسين ۽ انهن کي اها توقع هجي ته الله وٽان ان کي اسان کان زياده ملندو، ته اهڙي صورت ۾ اصل حقيقت اها ٿي ته ان کان ڪمتر ماڻهو الله جي وڌيڪ اطاعت ۽ عبادت ڪندڙ ٿي ويا ۽ هي شخص باري تعاليٰ جي ذمر جو ۽ آخرت ۾ دردناڪ عذاب جو وڌيڪ مستحق ٿيو. هي ماڻهو انهيءَ درجي ۾ ڪري پيو، جو باري تعاليٰ ڪانئس اهي سمورا عمل کسي ڇڏي، جن جي بنياد تي هو دنيا ۾ ماڻهن تي پنهنجي بزرگي جتائيندو هو ۽ پنهنجي وڏماڻهپي بيان ڪندو هو. ۽ اهي ماڻهو باري تعاليٰءَ جي رحمت جا حقدار ٿي ويا ڇاڪاڻ ته اهي ماڻهو پنهنجي پاڻ کي حقير سمجهندا هئا ۽ تواضع (نوڙت) اختيار ڪيو هئائون. ان (متڪبر) جي تعظيم ڪندا هئا ۽ ساڻس محبت رکندا هئا ۽ اهي ان (وڏائي خور) سان فقط ان ڪري محبت ڪندا هئا جو ان طرح انهن کي الله تعاليٰ جو قرب حاصل ٿيندو. جيڪڏهن انهن جي دل ۾ خدا جي محبت ۽ عظمت نه هجي ها ته اهي ماڻهو نه انهيءَ (متڪبر) سان محبت ڪن ها نه سندس عزت ڪن ها. بس انهن جي محبت، حب الاهي جي سبب ڪري ٿي ۽ ان اميد تي هئي ته ان طرح باري تعاليٰ جو قرب حاصل ٿيندو ته بيشڪ انهن ماڻهن کي حق تعاليٰ پنهنجي رحمت ۽ مغفرت سان نوازيندو ۽ عبادت ۽ رياضت ۾ ان شخص جي مقام تي پهچائيندو ۽ هي شخص پنهنجي تڪبر جي سببان ان مقام تي پهچي ويو ته ان جا سمورا اعمال بيڪار هليا ويندا ۽ ڪيس بدترين حالت ۾ وڌو ويندو. ڇاڪاڻ ته خدا تعاليٰ ان کي عمل صالح جي توفيق ڏيئي ڪري مٿس جيڪو احسان فرمايو هو، ان جو شڪر ادا ڪرڻ جي بدران

ان تي تڪبر شروع ڪري ڏنو ۽ پنهنجي مقابلي ۾ الله جي ٻانهن کي ذليل سمجهيو ۽ انهن کي حقارت جي نظر سان ڏٺو.

بيشڪ ان جي حالت اهڙي هوندي جهڙي حضرت شعبي رحه کان منقول آهي ۽ ان قسم جو واقعو ابوالجلا بن ايوب رحه کان به منقول آهي ته بني اسرائيل ۾ هڪ شخص هو، جنهن کي خليع بني اسرائيل (بني اسرائيل جو ترڙيل) چوندا هئا. اهو شخص هڪ عابد وٽان لنگهيو، ڏٺائين ته ڪڪر ان جي مٿان ڇانورو ڪريو بيٺا آهن. اهو ڏسي پنهنجي دل ۾ چوڻ لڳو ته مان ته بني اسرائيل جو ترڙيل آهيان ۽ هي شخص انهن ۾ عابد ۽ زاهد آهي. جيڪڏهن مان ان جي پرسان ويهي رهان ته ٿي سگهي ٿو ته باري تعاليٰ ان جي ڪري مون تي به رحم فرمائي. اهو سوچي ڪري (هو) ان جي مجلس ۾ ويهي رهيو. ٻئي طرف عابد پنهنجي دل ۾ چيو ته مان بني اسرائيل ۾ عابد ۽ زاهد شخص آهيان ۽ هي شخص ته قوم جو ترڙيل آهي، پوءِ ڪيئن ٿي سگهي ٿو ته هي شخص مون وٽ ويهي. اهو خيال ڪري ان، کيس چيو ته "مون وٽان اٿي (هليو) وڃ." ان تي الله تعاليٰ انهيءَ دور جي نبيءَ ڏانهن وحي موڪليو ته انهن ٻنهي کي حڪم ڏيي ته نئين سر عمل شروع ڪريو. في الحال مون ان، قوم جي ترڙيل جي مغفرت ڪري ڇڏي ۽ ان عابد جو عمل حبط (ضايع) ڪري ڇڏيو. ان کان پوءِ اهو ڪڪر انهيءَ مغفور انسان جي مٿان ڇانو ڪري بيٺو.

جيڪڏهن غور ڪيو وڃي ته معلوم ٿيندو ته حقيقت اها آهي ته حق تعاليٰ ٻانهن کان انهن جي دل جي ڪيفيت چاهي ٿو. عضوا ۽ هٿ پير هميشه دلين جي تابع هوندا آهن. جڏهن عالم يا عابد تڪبر ڪرڻ لڳي ۽ جاهل يا گنهگار تواضع (نوڙت) اختيار ڪري ۽ حق تعاليٰ جي هيبت جي اڳيان پنهنجي پاڻ کي ذليل ۽ خوار سمجهي ته درحقيقت اهو ئي گنهگار ماڻهو دل سان الله تعاليٰ جو مطيع ٿي ويو ۽ متڪبر عالم يا عابد کان گوءِ کٽي ويو. انهيءَ قسم جي هيءَ حديث يا روايت آهي ته، بني اسرائيل ۾ هڪ شخص هو، جيڪو پنهنجي قوم جي هڪ عابد ۽ زاهد جي خدمت ۾ ويو ۽ ان جي ڪنڌ تي پير رکيائين ۽ چيائين ته پنهنجو ڪنڌ مٿي ڪر. عابد وراڻيو ته، "الله جو قسم! الله تنهنجي بخشش نه ڪندو." ان تي رب پاڪ وحي موڪلي ته، اي مذڪوره شخص! جيڪو منهنجو قسم کڻين ٿو! دراصل تون اهڙو آهين، جو

تنهنجي بخشش نہ ٿيندي، ان جو تفصيل اهو آهي تہ عابد جي زبان مان هي جملو ان ڪري نڪتو تہ هو پنهنجي نظر ۾، الله تعاليٰ جي بارگاهہ ۾، پنهنجو مرتبو تمام وڏو سمجهندو هو ۽ اهو گمان ڪندو هو تہ مون سان بدسلوڪي، الله جي نظر ۾ ايڏو وڏو گناهہ آهي، جو ڪڏهن بہ معاف نہ ٿيندو. ڳالهہ اها آهي تہ رات ڏينهن عبادت جي ڪري ان عابد ۾ ڪبر پيدا ٿي پيو هو. زهد جي ڪثرت ۽ سجدن جي ڪثرت جي سبب ان جي ذات ۾ بہ خرابيون پيدا ٿي پيون هيون: هڪ خود پسندي (پاڻ کي سٺو سمجهڻ)، ٻيو تڪبر، ۽ باري تعاليٰ جي قدرت جي باري ۾ ڪيس غلط فهمي ٿي ويئي هئي.

اهڙي طرح اهو ماڻهو، جيڪو تڪبر ۾ مبتلا ٿي وڃي ۽ ٻندن کي حقارت جي نظر سان ڏسڻ لڳي، اهڙو ماڻهو ان مغالطي ۾ مبتلا ٿي وڃي ٿو تہ قيامت جي ڏينهن بخشش جو حق مونکي ئي حاصل ٿيندو. روايت ۾ آهي تہ هڪ ڏينهن حضور انور ﷺ جي مجلس ۾ هڪ شخص جو ذڪر ڪيو ويو. ڪجهہ ڏينهن ڪانپوءِ اهو شخص نبي ڪريم (ﷺ) جي خدمت ۾ حاضر ٿيو، تہ صحابين سڳورن رضہ عرض ڪيو تہ، يا رسول الله ﷺ! اسان هن ماڻهوءَ جو ذڪر اوهان سان ڪيو هو. اهو ٻڌي پاڻ سونهارن (ﷺ) جن فرمايو: ”مان تہ هن شخص جي چهري تي شيطان جا اثر ٿو ڏسان.“ ايتري ۾ اهو شخص حضور ﷺ وٽ اچي پهتو ۽ سلام ڪري صحابين سڳورن رضہ جي صف ۾ ويهي رهيو. مٺي مرسل ﷺ جن ان شخص ڏانهن نهاري فرمايو: ”اي شخص! مان خدا جي واسطي توکان پُڇان ٿو تہ ڇا تنهنجي دل ۾ اهو خيال آيو هو تہ حاضرين مجلس ۾ مون کان افضل ڪوبہ ماڻهو نہ آهي؟“ هن عرض ڪيو تہ، ”يا رسول الله (ﷺ) بيشڪ منهنجي دل ۾ اهو خيال آيو هو.“

ان ڪري متڪبر انهيءَ غلط فهميءَ ۾ قائل رهي ٿو تہ مون کان بهتر ڪوئي نہ آهي ۽ مون کان وڌيڪ نجات جو مستحق ٻيو ڪوبہ نہ آهي. ان ڪري هو ماڻهن کان الڳ رهي ٿو ۽ انهن کي ڏسي ناراض ٿي وڃي ٿو. گويا پنهنجي عملن جو انهن تي احسان رکي رهيو آهي. جيئن حارث بن جرير زبيري رضہ، جيڪو رسول الله (ﷺ) جي صحابين مان آهي، فرمائي ٿو تہ، مون کي قراء (قارين) مان اهو شخص سٺو لڳي ٿو، جنهن جو چهرو دلڪش هجي، مسڪرائيندڙ هجي، جنهن ماڻهوءَ

سان ملي ته خنده پيشانيءَ سان ملي. ۽ خدا نه ڪري ته مسلمانن ۾ اهڙن ماڻهن جي ڪثرت هجي، جيڪي ٻين سان ڳالهه به ڪن ته اهو سمجهي ڪري ڪن ته انهن تي احسان ڪري رهيا آهن. جيڪڏهن باري تعاليٰ ڪنهن شخص سان به ان معاملي ۾ راضي هجي ها ته ڪڏهن به پنهنجي سچي ۽ برحق رسول (ﷺ) کي اهو نه فرمائي ها ته:

"وَاخفِض جَنَاحَکَ للمؤمِنِينَ." (88:15)

"اي رسول (ﷺ) اوهان مومن سان (مشفقانه) عاجزي جو اظهار ڪريو."

وري فرمايائين ته:

"فِبما رحمة من الله لنت لهُمر." (3: 159)

"اها به پاڻ (ﷺ) تي الله جي رحمت آهي جو پاڻ (ﷺ) مومن سان نرميءَ سان پيش اچن ٿا."

وري حق تعاليٰ پنهنجي اوليائن جي، جن سان هو محبت ڪري ٿو ۽ جيڪي ان سان محبت ڪن ٿا، هيءَ وصف بيان فرمائي ٿو:

"اذِلتہ علي المؤمنين اعزة علي الڪفرين."

"نرمي ڪندڙ هوندا مسلمانن تي سختي ڪندڙ ڪافرن تي."
(پ6_ع 12_ سورة المآئدة آيت: 54)

ان ڪري الله وٽ ان ماڻهوءَ جو ڪوئي مرتبو ناهي، جيڪو ان جي بندن جي مقابلي ۾ پنهنجي وڏماڻهپي (وڏائي) جو اظهار ڪري، چاهي اهو عابد هجي يا عالم. ۽ عابدن مان ڪجھ اهڙا به هوندا آهن، جيڪي گمراهه به هوندا آهن ۽ متڪبر به. اُهي اهو سمجهندا آهن ته حق تعاليٰ جي ذات ۽ صفات جي باري ۾ اسان کان وڌيڪ نه ٻيو ڄاڻي ٿو ۽ نه بيان ڪري سگهي ٿو ۽ اهو ته صحيح علم فقط اسان وٽ آهي، ان ڪري ان ڪانسواءِ ٻيا ماڻهو سڌي رستي تي نه آهن. اهي ئي اُهي ماڻهو آهن، جيڪي چون ٿا ته قرآن مخلوق آهي، اهي ئي اُهي ماڻهو آهن، جيڪي توقف[1] جا قائل آهن ۽ اِهي ئي اُهي مَاڻهو آهن، جيڪي قرآن جي لفظن جي حدوث (حادث هجڻ) جاقائل آهن. اِهي ئي اُهي ماڻهو آهن، جيڪي تقدير الاهي جي تڪذيب ڪن ٿا. اَهي ئي اُهي ماڻهو

1_ توقف شرعي اصطلاح آهي، جنهن مان مراد آهي، ڪنهن به مسئلي ۾ خاموشي اختيار ڪرڻ. (سنڌيڪار)

آهن، جيڪي آخرت ۾ خدا جي ديدار جا منڪر آهن. اهي ئي اُهي ماڻهو آهن، جيڪي آخرت ۾ عملن جي وزن جا منڪر آهن. انهن گمراهه ماڻهن ۾ رافضي به آهن، انهن ۾ مرجيه (مرجيه فرقو) آهن، انهن ۾ خارجي آهن، ۽ انهن ۾ اهي ماڻهو به آهن جيڪي شفاعت جا انڪاري آهن ۽ حضور انور ﷺ جي صحابا رضه تي سب و شتم[1] ڪن ٿا ۽ ام المؤمنين حضرت بيبي عائشه صديقه رضي الله تعاليٰ عنها جي شان ۾ گستاخيون ڪن ٿا، حالانڪ قران مجيد جي نص مطابق مؤمنن جي اها جيجل ماءُ بهتان کان بري (پاڪ دامن) هئي. الله تعاليٰ پنهنجون پليون رحمتون امان سائڻ جي روح مبارڪ تي نازل فرمائي.

جيڪڏهن طوالت جو ڊپ نه هجي ها ته مان ٻين گمراهه فرقن جو به ذڪرڪريان ها. في الحال ان تي ڪفايت ڪريان ٿو، ڇاڪاڻ ته مٿي بيان ڪيل اهي فرقا سيئي باطل آهن ۽ حق واري دين کان ڀڄل ۽ سنئين رستي کان ڀٽڪيل آهن. اهي فرقا ان گمراهيءَ ۾ ڦاٿل آهن، جو پاڻ ڪانسواءِ ٻين کي اهو سمجهن ٿا ته اهي حق جي ڳالهه چئي ئي نٿا سگهن ۽ سڄي دنيا ۾ اسان کان سواءِ ڪو به حق تي ناهي. تنهنڪري حضرت ابن عباس رضه، سچي رسول الله ﷺ کان نقل ڪن ٿا ته، حضور انور (ﷺ) جن فرمايو ته، اهڙا ماڻهو پيدا ٿيڻ وارا آهن، جو اهي قرآن مجيد جي تلاوت ته ڪندا، پر اهو سندن نڙيءَ کان هيٺ نه لهندو. اهي چوندا ته اسان کان وڌيڪ قرآن جو عالم ڪير ٿي سگهي ٿو؟ ان ڪانپوءِ حضور انور (ﷺ) جن پنهنجي صحابا ڏانهن متوجه ٿي فرمايو ته اي امت جا ماڻهوءُ! اهي ماڻهو توهان مان ئي هوندا ۽ اهي جهنم جو ٻارڻ هوندا.

مون عرض ڪيو ته، ان تڪبر جي ڪهڙي ڪيفيت آهي، جيڪو رياڪاريءَ سان پيدا ٿئي ٿو؟ هن وراڻيو ته، ان جي صورت اها آهي ته حق ڳالهه ڪي ان شخص تي موتائي ڇڏي، جيڪو حق ڳالهه ڪي مثال ڏيئي ڪري بيان ڪري رهيو هجي. يا ڪوئي ان کي حڪم ڏيندو هجي جيتوڻيڪ هو ان کان گهٽ هجي يا ان کان بهتر هجي مگر سندس اصل مقصد حق کي رد ڪرڻ ۾ اهو هوندو آهي ته متان منهنجي غلطي پڪڙي وڃي، ته منهنجو رتبو گهٽجي ويندو. يا ڪٿي اهو نه چيو وڃي ته فلاڻو ماڻهو مون تي غالب اچي ويو. ته رياڪاري ڪيس مجبور

1_ گهٽ وڌ ڳالهائڻ (سنڌيڪار)

ڪري ٿي ته هو تڪبر جا اخلاق اختيار ڪري، جيتوڻيڪ هو پنهنجي دل ۾ اهو ڄاڻيندو هجي ته جنهن شخص مون سان مناظرو ڪيو آهي يعني مثال ڏيئي ڪري ڳالهه ڪئي آهي يا ڪوئي حڪم ڏنو آهي، ممڪن آهي اهو مون کان بهتر ئي هجي مگر هو نفرت ۽ رياڪاري جي غلبي جي طور تي اهو ظاهر ڪري ٿو ته هو پنهنجي دل سان وڏائي جي طريقي تي ناهي.

مون پڇيو ته اها ڪهڙي شڪل آهي جنهن ۾ ڪينو وڏائي (تڪبر) جي درجي کي وڏائي ڇڏي؟ فرمايائين ته اها صورت اُها آهي ته جنهن شخص سان ماڻهو ڪينو رکندو هجي، انهيءَ سبب ڪري ته مثلاً: ان ظلم ڪيو آهي ۽ بُرو پلو ڇيو آهي يا جهيڙو ڪيو آهي، ته اهو ان ڳالهه ۾ تڪبر ڪري ٿو ته ان کي سلام ڪرڻ کان بچي ٿو ۽ موقعو ملڻ تي ان جي حق کي به رد ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جو سبب ڪينو هوندو آهي ته مٿان ماڻهو اهو چون ته هن، ته ان کي اڳ ۾ سلام ڪيو، ته عداوت ڪيس ان ڳالهه تي مجبور ڪري ٿي ته حق کي رد ڪرڻ ۾ تڪبر جو اظهار ڪري. ان ڪري ڪڏهن رياءَ ۽ ڪيني سان به تڪبر پيدا ٿي ويندو آهي. حالانڪ هي شخص پنهنجي دل ۾ ڄاڻندو هوندو آهي ته مان حقيقت ۾ ان کان ڪمتر آهيان.

صرف خود پسندي ئي اهڙي صفت آهي، جنهن ۾ تڪبر قلبي هوندو آهي ته هي شخص ٻين سان ناراض ٿي ڳالهه ڪري ٿو ۽ سمجهي ٿو ته مان هر ان شخص کان بهتر آهيان جنهن وٽ اها خوبي نه آهي جيڪا مون وٽ آهي ۽ اها ڪيفيت دين ۽ دنيا ۽ علم ۽ عمل سيني ڳالهين کي شامل آهي. ته جتي اهڙو شخص ٻين تي ڪنهن نعمت يا خوبي ۾ وڌي ويندو، اُتي عُجب ۽ تڪبر جو اظهار ڪندو. اها ان جي طبعي جهالت هوندي ۽ اهڙي طرح اهو شڪر جا موقعا وڃائي ڇڏيندو. ان ڪري عابد ماڻهو پنهنجي باري ۾ ان ڳالهه کان مطمئن نه هوندا آهن ڇاڪاڻ ته خودپسندي، عُجب ۽ تڪبر، نعمتن جي رستي سان ئي ايندو آهي. جڏهن نعمت گهڻي ۽ عظيم هوندي آهي ته عُجب ۽ تڪبر نهايت تيزي سان ايندو آهي. خصوصاً انهن خوبين جي ڪري جيڪي عوام تي ظاهر ٿي وڃن، توڙي انهن جو تعلق علم سان هجي يا عمل سان، ٻنهي صورتن ۾ تڪبر تمام تيزيءَ سان پيدا ٿي وڃي ٿو.

انڪري رسول الله ﷺ جن ارشاد فرمايو ته جنهن شخص جي دل

۾ اَهُر جي داڻي برابر بہ تڪبر هوندو اهو جنت ۾ داخل نہ ٿي سگهندو. اهڙي طرح اها ڳالهہ اتي بہ پيدا ٿي وجي ٿي، جتي لباس ۾ نمائش (ڏيکاءُ) هجي. مثلاً: ڪنهن شخص صوف (اُن) جو لباس پهريو هجي ۽ اهو انهيءَ شخص تي فخر ڪرڻ لڳي، جيڪو ان لباس ۾ نہ هجي. ان ڪري حضرت حسن رضہ فرمائين ٿا تہ جيڪي ماڻهو صوف (اُن) جو لباس پهرين ٿا، تن ۾ انهن ماڻهن کان بہ وڌيڪ تڪبر اچي وڃي ٿو، جيڪي ريشم جو لباس پهرين ٿا. اها ڳالهہ حضرت حسن رضہ جن سچ فرمائي آهي چاڪاڻ تہ ريشم پهرڻ وارو جنهن وڏائي جو اظهار ڪري ٿو، اها ان قسم جي هوندي آهي تہ ان جي اڳيان فقط دنيا وارن جي ئي مقابلي ۾ پنهنجي وڏائي هوندي آهي ۽ اهو شخص اهل دين جي مقابلي ۾ جهُڪي ٿو. ليڪن جيڪو شخص صوف (اُنَ) جو لباس پهري ٿو، ڪڏهن ڪڏهن ان جي دل ۾ ريشم جو لباس پهرڻ واري کي ڏسي اهو خيال اچي سگهي ٿو تہ مان دين جي لحاظ کان، ان کان برتر آهيان ۽ ريشم پهرڻ وارو جڏهن ان کي ڏسندو تہ پنهنجي مٿان ان جي فضيلت جو قائل ٿي ويندو ۽ پاڻ کي گهٽ سمجهندو جنهن جو سبب صالحن جو لباس ۽ زهد في الدنيا جون علامتون هونديون.

ان ڪري خود پسندي (پاڻ کي بهتر سمجهڻ) ۽ تڪبر اهڙا عيب آهن جو ڪوبہ عقلمند، ڪنهن حالت ۾ بہ انهن کان ايمن (مطمئن) نٿو ٿي سگهي. هر ان ڳالهہ کان جنهن جي ڪري انسان ٻئي کان نمايان طور تي برتر معلوم ٿيڻ لڳي، ان ۾ فتنو ۽ آفت تيزيءَ سان اچڻ لڳي ٿي. انهيءَ بنياد تي جڏهن تميم الداري رضہ سيدنا حضرت عمر رضہ کان وعظ چوڻ جي اجازت گهري تہ پاڻ (رضي الله عنہ) انڪار فرمايو ۽ چيو تہ تون ذبح ٿي ويندين (يعني ڪبر ۾ مبتلا ٿي ويندين). اهڙي طرح هڪ شخص حضرت عمر رضہ کي چيو تہ مان پنهنجي قوم جو امام آهيان ان ڪري مون کي نمازن کان بعد ذڪر اذڪار ۽ دعا جي اجازت ڏني وڃي. تہ اميرالمؤمنين سيدنا حضرت عمر رضہ فرمايو تہ مان ڊڄان ٿو تہ ڪٿي تون ايترو نہ ڦوڪجي وڃين، جو تنهنجو مٿو وڃي ڪتيءَ سان لڳي. ڳالهہ اهائي هئي تہ حضرت عمر رضہ کي ان شخص جي متعلق تڪبر جو انديشو پيدا ٿيو. حضرت حذيفہ رضہ هڪ ڏينهن نماز پڙهائڻ کان پوءِ ماڻهن کي چيو تہ توهان پنهنجي لاءِ ٻيو امام منتخب ڪريو يا الڳ الڳ نماز پڙهو. ماڻهن سبب پڇيو تہ چيائين تہ منهنجي دل ۾

اهو خيال اچي. ويو هو ته اڄ منهنجي قوم ۾ مون کان وڌيڪ ڪوئي نه آهي.

ان ڪري اهو سمجهڻ گهرجي ته اهڙا ماڻهو تمام ٿورا آهن جن جي خصوصي نعمت ڪنهن ٻئي تي ظاهر به ٿي وڃي ۽ منجهن ڪبر پيدا نه ٿئي. فقط اهوئي شخص انهيءَ مصيبت کان محفوظ رهي سگهي ٿو جنهن تي خدا پنهنجو فضل نازل ڪري ۽ ان کي صحيح دڳ تي هلائي. ان ڪري الله کي ئي مضبوطيءَ سان پڪڙڻ گهرجي

مون عرض ڪيو ته اوهان ڪبر في الدين جو بيان ته ڪري ڇڏيو، هاڻ اهو به ٻڌايو ته ڪبر في الدنيا ڇا ٿيندو آهي؟ فرمايائين ته، ڪبر في الدنيا اهو آهي ته حسب ۽ نسب، سونهن، طاقت، مال، ۽ اولاد جي ڪثرت هجي ته انسان جي دل ۾ ڪبر پيدا ٿي وڃي ٿو. جيڪڏهن حسب ۽ نسب اعليٰ درجي جو هجي ته انسان حسب ۽ نسب ۾ ڪمتر ماڻهن کي ذليل سمجهڻ لڳي ٿو، توڙي عملن جي لحاظ کان اهي ان کان برتر ئي ڇو نه هجن. ڪجهه ماڻهن کي حسب ۽ نسب جو غرور ايترو ته مغرور ڪري ڇڏي ٿو جو اهي سمجهڻ لڳن ٿا ته عوام انهن جو غلام آهي. ان ڪري اهي، انهن ماڻهن سان ملڻ جلڻ پسند نٿا ڪن. جڏهن ساڻن ملن ٿا ته مٿن پنهنجو فخر جتائين ٿا ۽ ڳالهه جي وقت کين عار (شرم) ڏيارين ٿا.

سيدنا ابوذر رضه چوي ٿو ته هڪ ڀيري حضور اڪرم ﷺ جي اڳيان مون هڪ شخص سان سخت لهجي ۾ ڳالهايو ۽ مون ان کي ”ياابن السوداءَ“ (اي ڪاري عورت جا پٽ) چئي ڪري مخاطب ڪيو. اهو ٻڌي ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جن ارشاد فرمايو: ”اي ابوذر! ظلم نه ڪر، ظلم نه ڪر. ڪنهن سفيد نسل جي ماڻهوءَ کي ڪنهن ڪاري نسل جي ماڻهوءَ تي ڪائي فضيلت نه آهي.“ حضرت ابوذر رضه جي زبان مان اهو جملو ان ڪري نڪتو هو، جو ان شخص جي ماءُ (رنگ جي) ڪاري هئي ۽ سندس ماءُ ڳوري هئي. ان ڪري هن پنهنجي پاڻ کي ان شخص کان بهتر سمجهيو. ابوذر رضه چوي ٿو ته حضور ڪريم ﷺ جي زبان مان اهو جملو ٻڌي ڪري مان زمين تي ليٽي پيس ۽ مون انهيءَ شخص کي چيو ته اٿي بيهي ڪري پنهنجو پير منهنجي ڳل تي رکي ڇڏ، ته جيئن منهنجو نفس ذليل ٿي وڃي ۽ منهنجي اصلاح ٿي وڃي.

انهيءَ واقعي مان معلوم ٿيو ته اها ڳالهه هڪ صالح ماڻهوءَ کي به پيش اچي سگهي ٿي، خاص طور تي جڏهن هو ڪاوڙ جي حالت ۾ هجي. ايتري تائين جو ڪڏهن ڪڏهن ته ان ڳالهه مان غيبت به ٿي ويندي آهي. مثلاً ڪنهن ٻئي کي چيو ته، فلاڻو ماڻهو ته خوزي[1] يا سندي[2] يا نبطي[3] آهي ۽ ان مان اُن شخص جي مراد انهيءَ جي عيب جوئي هجي. ۽ ڪڏهن ڪڏهن انهن ڪلمن ۾ فخر ۽ عار ٻئي ڳالهيون گڏ ٿي وينديون آهن ۽ مراد اها هوندي آهي ته مان توکان بهتر آهيان. مان فلاڻو پٽ فلاڻو آهيان ۽ تون ڪير آهين، تنهنجو پيءُ ڪير آهي؟ ڪڏهن چوي ٿو ته تنهنجي اها جرئت جو تون مان سان ڳالهائين. ڪڏهن چوي ٿو ته تو جهڙو ماڻهو مون ڏانهن گهوري نهاري. ڪڏهن چوي ٿو ته تون ۽ مون سان برابر ڪرين!

انهيءَ قسم جو هي واقعو به آهي ته ٻه ماڻهو حضورانور ﷺ جي اڳيان فخر (وڏائي) جون ڳالهيون ڪرڻ لڳا. هڪ ٻئي کي چيو ته مان فلاڻو پٽ فلاڻي جو آهيان، منهنجي اڳيان تنهنجي ڪهڙي حقيقت آهي؟ تنهنجي ته ماءُ جو به پتو نه آهي ته ڪير هئي. اهو ٻڌي پيغمبر پاڪ ﷺ جن ارشاد فرمايو، ٻن ماڻهن حضرت موسيٰ عليه السلام جي اڳيان وڏائي (فخر) بيان ڪرڻ شروع ڪئي. هڪ چيو ته مان فلاڻو پٽ فلاڻي جو آهيان ۽ ائين چئي پنهنجيون نو پيڙهيون ڄاڻايون. الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليه السلام تي وحي موڪلي ته، اوهان ان ماڻهوءَ کي چئو ته جن نون ماڻهن جو تون ذڪر ڪيو آهي، اهي سڀئي جهنمي آهن، پوءِ تو انهن تي فخر ڪيو جيڪي دوزخي آهن (اها ته ڪا فخر جي ڳالهه نه ٿي).

انهيءَ قسم جو منّي مرسل ﷺ جو هي ارشاد آهي، ته ماڻهن کي پنهنجن انهن ابن ڏاڏن تي هرگز فخر نه ڪرڻ گهرجي، جيڪي جهنم جو ٻارڻ بنجي ويا، ٻيءَ حالت ۾ اُهي الله پاڪ جي بارگاهه ۾ نجاست جي انهن ڪيڙن کان به وڌيڪ ذليل ٿي ويندا، جيڪي هر وقت پنهنجي نڪ مان گندگي سنگهندا رهن ٿا، ۽ پنهنجي وات سان غلاظت ئي چڪندا رهن ٿا. ۽ انهيءَ قسم جو رسول الله ﷺ جو (هڪ) ارشاد هي به آهي ته، حق تعاليٰ (مهربانيءَ طور) توهان کان جاهليت جي

1_ خوز قبيلي سان واسطو رکندڙ

2_ قبيلو

3_ نبط قبيلي سان منسوب. (سنڌيڪار)

زماني جي خود پسندي (پاڻ کي بهتر سمجهڻ) دور فرمائي ڇڏي آهي. ان ڪري هان توهان هڪٻئي جي مقابلي ۾ فخر نه ڪندا ڪريو.

اهڙي طرح تڪبر بالجمال (حسن تي غرور ڪرڻ) هوندو آهي، ته انسان پنهنجي ظاهري حسن تي ٻين جي مقابلي ۾ فخر ڪندو آهي ۽ جيڪي ماڻهو بدصورت آهن، انهن کي حقير ۽ ذليل سمجهي ٿو. انهن جي برائي بيان ڪري ٿو، انهن جون ڪمزوريون ڳڻائي ٿو. انهيءَ نوعيت جي هيءَ روايت آهي، ته ام المؤمنين حضرت بيبي عائشه صديقه رضي الله تعاليٰ عنها فرمايو ته هڪ ڏينهن هڪ عورت حضور انور ﷺ جي خدمت ۾ حاضر ٿي. ان کي ڏسي مون پنهنجي هٿ سان اشارو ڪيو، جنهن جو مطلب اهو هو ته ننڍي قد واري آهي. حضور اڪرم ﷺ جن مون کي ارشاد فرمايو ته، اي عائشه (رض) تون هن عورت جي غيبت ڪئي آهي. (قارئين حضرت رسول الله ﷺ جي ڳوڙهي نظر ۽ تربيت جي نموني تي غور ڪن).

اهڙي طرح جسماني طاقت جي بنياد تي ڪجھ ماڻهو ٻين کي حقارت جي نظر سان ڏسن ٿا ۽ انهن جي ڪمزوريءَ تي انهن کي شرم ڏيارين ٿا. (مثلاً: چون ٿا ته تون ماڻهو آهين يا مڇر) ۽ انهن جي مقابلي ۾ پنهنجي طاقت تي فخر ڪن ٿا ۽ پنهنجي ڊگهي قد جو اظهار ڪن ٿا.

اهڙي طرح مال جي بنياد تي ڪجھ ماڻهو تڪبر جو اظهار ڪن ٿا. اهي پنهنجي دولت جي اجائي نمائش ڪن ٿا. عمدي قسم جي پوشاڪ پهري اڪڙ ڪن ٿا. پنهنجي مالن تي وڏائي ڪن ٿا، ٻين کي عار(شرم) ڏيارين ٿا ۽ ان ڳالھ تي خوشيءَ ۾ نٿا ماپن ته اسان جي پوشاڪ سڀ کان بهتر آهي. انهيءَ نوعيت جو ئي هي واقعو (به) آهي، جيڪو حق تعاليٰ قارون جي بابت ارشاد فرمايو آهي:

"فخرج علي قومہ في زينتہ قال الذين يريدون الحيواةالدنيا يليت لنا مثل ما اُوتي قارون."

"پوءِ نڪتو پنهنجي قوم تي پنهنجي ٺٺ سان، چيو انهن جيڪي چاهيندا هئا حياتي دنيا جي، هاءِ جيڪر هجي ها اسان کي اينرو جيڪي ڏنو ويو قارون کي." (پ 20_ ع 11_ سورة القصص آيت: 79)

اهڙي طرح، انسان . .نجي اولاد، خادمن ۽ خاندان وارن جي ڪثرت تي فخر ڪري ٿو تڪبر جو اظهار ڪري ٿو ۽ مفلسن، بي

اولاد ۽ غريبن کي حقارت جي نظر سان ڏسي ٿو. انهيءَ وڏائي سان خود پسندي (پاڻ کي بهتر سمجهڻ) پيدا ٿئي ٿي ۽ ان سان ڪبر پيدا ٿئي ٿو.

مون عرض ڪيو ته اوهان جن شين کي عُجب ۽ خودپسندي چئو ٿا انهن کي ئي تڪبر به چئو ٿا، ته انهن ٻنهي ڳالهين ۾ دين ۽ دنيا جي لحاظ کان ڪهڙو فرق آهي؟ هُن وراڻيو ته دين ۾ ته اهو آهي ته ڪڏهن ٻانهو پنهنجي عمل کي پسند ڪري ٿو ته پنهنجي تعريف ڪرڻ لڳي ٿو ۽ خدا جي احسانن کي وساري ڇڏي ٿو، مگر انسانن جي مقابلي ۾ پنهنجي وڏائي ۽ برتري جو خيال دل ۾ نٿو آڻي. ڪڏهن ائين ٿيندو آهي ته خود پسندي ان کي ان حد تائين پهچائي ڇڏي ٿي، جو هو پنهنجي پاڻ کي ٻين کان بهتر سمجهڻ لڳي ٿو ۽ انهن کي حقير سمجهڻ لڳي ٿو، ته ان صورت ۾ هُو متڪبر به ٿي ويو ۽ مُعجب (خود پسند) به ٿي ويو.

رهيو دنيا جو معاملو، ته ان جو مثال اهو آهي ته هڪ ماڻهو پنهنجي حسن ۽ جمال، مال، اولاد، نوڪرن ۽ خادمن، حسب ۽ نسب ۽ جسماني طاقت کي ڏسي ڪري خوش ٿئي مگر ٻين جي مقابلي ۾ پنهنجي وڏائي جو اظهار نه ڪري. مگر اها صورت تمام گهٽ ڏٺي وڃي ٿي ته دنيوي اعتبار کان عُجب (خود پسندي) ته اچي مگر تڪبر نه اچي. هڪ ڀيري رسول الله ﷺ جن ارشاد فرمايو ته مون ڏٺو ته هڪ شخص پنهنجي ٻن چادرن ۾ آڪڙجي گهمي رهيو هو ۽ ان کي پنهنجو پاڻ ڏاڍو سٺو لڳي رهيو هو. ان روايت ۾ حضور انور ﷺ جن، ان (شخص) جي غرور سان هلڻ کي عُجب (خود پسندي) جو ٻيو نالو ڏنو.

مطلب ته متڪبر في الدين هجي يا متڪبر في الدنيا، ڪجھ اهڙيون عادتون ان شخص ۾ اچي وڃن ٿيون، جن کي باري تعاليٰ پسند نٿو فرمائي- مثلاً علو (سرداري) جي محبت، سخن پروري، پنهنجي ڳالھ جي حمايت، معمولي ماڻهوءَ جي سچي ڳالھ کي (به) نه مڃڻ، پاڻ کان گهٽ درجي جي ماڻهن سان حقارت واري لهجي ۾ ڳالهائڻ، انهن ڏانهن حقارت سان ڏسڻ، ساڻن ذلت وارو ورتاءَ ڪرڻ ۽ ڪين حقير سمجهي ڪري ملڻ وغيره. (باب وصف الڪبر) (ترجمو از ص 232 کان 247)

فصل ٻيو

حضرت ابو سعيد خرّاز رح

" ڪتاب الصدق" جو مصنف

حضرت ابو سعيد احمد بن عيسيٰ الخراز جو شمار ٽئين صدي هجريءَ جي نامور صوفين ۾ آهي. افسوس آهي ته اسان کي ان جي زندگيءَ جا تمام ٿورا حالات معلوم آهن. تذڪره نگارن حسب معمول ڪوڙ ساريون ڪرامتون ساڻس منسوب ڪيون آهن مگر انهن مان ڪا به ڪرامت ثابت ٿي نٿي سگهي، ان ڪري اسين انهن جي بيان ڪرڻ کان معذور آهيون. جيتوڻيڪ ان جي وفات جي تاريخ ۾ به اختلاف آهي، مگر غالب گمان اهو آهي ته هن 286 ھ ۾ رحلت ڪئي.

تذڪرن مان معلوم ٿئي ٿو ته خرآز رحه ڪڏهن ڪڏهن ذوالنون مصري رحه، بشر بن حارث رحه، سري سقطي رحه ۽ النباجي رحه سان ملند رهندو هو ۽ اهي سڀ ڀلارا (ٻڙ) سندس گهڻي عزت ڪندا هئا. ممڪن آهي ته هن ڪيترائي ڪتاب لکيا هجن، مگر هيل تائين فقط "ڪتاب الصدق" منظر عام تي آيو آهي. ۽ حارث المحاسبي رحه جي "ڪتاب الرعاية لحقوق الله" کان بعد هي تصوف جو قديم ترين ڪتاب آهي، جيڪو ڇپيل صورت ۾ ملي سگهي ٿو.

مولانا جامي رحه نفحات الانس ۾ لکيو آهي ته "خرآز جو نالو احمد بن عيسيٰ آهي، خرآز (سندس) لقب آهي، سندس وطن بغداد هو. ڪجهه عرصو مڪي شريف ۾ ڪعبت الله شريف جي مجاوري ڪيائين ۽ 286ھ ۾ وفات ڪيائين.

شيخ فريدالدين عطار رحه تذڪرة الاولياءَ ۾ ان جو جيڪو احوال بيان ڪيو آهي، تنهن جو خلاصو هي آهي ته: خرآز جو لقب "لسان الصدق" هو. ڪيس طريقت ۾ اجتهاد جو درجو حاصل هو. ان کان اها روايت به نقل ڪئي آهي ته: مون هڪ رات خواب ۾ ڏٺو ته: ٻه فرشتا مون وٽ آيا ۽ پڇيائون ته صدق ڇا آهي؟ مون وراڻيو ته: "الوفاءَ

بالعهود“ يعني واعدو پورو ڪرڻ. انهن چيو ته صَدقت۔ يعني، تو سچ چيو. ان کان پوءِ اهي آسمان تي هليا ويا. ۽ ڪانئس ئي روايت آهي ته جڏهن مان دمشق ۾ هوس ته هڪ رات رسول الله (ﷺ) کي خواب ۾ ڏٺم ته حضرت صديق اڪبر رضہ ۽ فاروق اعظم رضہ جي وچ ۾، انهن جي سهاري سان اچي رهيا آهن. مان ان وقت هڪ شعر پڙهي رهيو هوس ۽ پنهنجي آڱر سيني تي هٽي رهيو هوس. حضور انور ﷺ جن فرمايو، ”هن جي برائي ان جي ڀلائي کان زياده آهي.“ يعني سماع ۾ مشغول نه هجڻ گهرجي. خراز رحہ جو قول آهي ته مون کي خدا کان شرم اچي ٿو ته ان سان دوستي جي باوجود آئينده جي لاءِ ذخيرو گڏ ڪريان. ۽ اهو ته جڏهن خدا ڪنهن ٻانهي کي دوست رکي ٿو، ته ان کي ذڪر جي توفيق عطا فرمائي ٿو. ۽ اهو ته جڏهن ٻانهي کي معرفت حاصل ٿي وڃي ٿي ته اهو دنيا ۾ ان کان سواءِ نه ڪنهن کي ڏسي ٿو نه ڪنهن ڏانهن متوجه ٿئي ٿو. ٻيو اهو ته حقيقي علم اهو آهي جيڪو توکي عمل تي راغب ڪري سگهي ۽ يقين اهو آهي ته سڀ کان بينياز ٿي وڃين. (تذڪرة الاولياءَ تان ورتل)

ڪتاب الصدق جو تعارف:

شيخ رح پنهنجي ڪتاب جي شروعات سوالن جوابن جي صورت ۾ ڪئي آهي، تنهنڪري سڀ کان پهرين هي سوال ڪيو آهي ته صدق ڇا آهي؟ خود ئي جواب ڏنو اٿس ته، صدق اهو لفظ آهي، جيڪو سموري معنيٰ تي حاوي آهي. ان کانپوءِ پهريائين مختصر طور تي وضاحت ڪئي اٿس، پوءِ تفصيلي انداز ۾ تشريح ڪئي اٿس.

مختصر طور تي اهو ٻڌايو اٿس ته، جيڪو شخص اُخروي نجات جو طالب هجي، ته ان کي سڀ کان پهرين ٽن اصولن جي معرفت حاصل ڪرڻ گهرجي:

(1) پهريون اصول اخلاص آهي. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

”فَاعبدالله مخلصاً لہُ الدين. الالله‌الدين الخالص.“ [1] (39: 2-3)

وري فرمايائين:

1- ترجمو: ”پوءِ بندگي ڪر الله جي، نجو ٿي ان جي ٻانهپ لاءِ- خبردار! الله لاءِ ئي آهي ٻانهپ نجي.“ (پ 23- ع 15- سورة الزمر آيت: 2-3).

"فادعوالله مخلصين لہ الدين." [1] (40_ 14)

(2) ٻيو اصول صدق آهي. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"يايّها الذينَ امنوا اتّقُوا اللّهَ وَكونوا مَعَ الصّدِقينَ." [2] (9:119)

(3) ٽيون اصول صبر آهي. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"واصبروا ان الله مع الصبرين." [3] (8: 46)

انهن ٽنهي لفظن جي معنيٰ مختلف آهي ۽ سمورن عملن ۾ داخل آهي. ڪوبہ عمل انهن ٽنهي ڪانسواءِ ڪامل ٿئو ٿئي ۽ خود اهي ٽيئي اصول (پاڻ ۾) هڪ ٻئي سان اهڙي طرح مربوط آهن، جو ڪوبہ هڪ اصول، ٻين ڪانسواءِ ڪامل ٿئو ٿئي. مثلاً: اخلاص ڪانسواءِ صدق ۽ صبر ڪامل ٿئو ٿي سگهي ۽ صبر ڪانسواءِ اخلاص ۽ صدق ڪامل ٿئو ٿي سگهي.

انهيءَ مختصر جواب ڪانپوءِ صدق جي مفصل طور تي تشريح ڪئي اٿس، تنهنڪري ان جي لاءِ هيٺيان فصل قائم ڪيا اٿس:

(1) صدق في الاخلاص.

(2)صدق في الصبر

(3) صدق في الانابة.

(4) صدق في معرفةالنفس.

(5) صدق في معرفت ابليس.

(6)صدق في الورع.

(7) صدق في الحلال الصافي.

(8) صدق في الزهد.

(9) صدق في التوكل.

(10) صدق في الخوف من الله.

(11) صدق في الحياءَ.

(12) صدق في معرفة.

1_ ترجمو: "پوءِ پڪاريو الله کي سچائي رکندي سندس ٻانهپ لاءِ." (پ 24_ ع7_ سورة المؤمن آيت: 14)

2_ ترجمو: "اي ايمان وارؤ! ڊڄو الله کان ۽ هجو گڏ سچن سان." (پ11_ع 4_ سورة لاتوبة آيت: 119)

3_ ترجمو: "۽ صبر ڪريو، بيشڪ الله ساٿ آهي صبر وارن سان." (پ 10_ع 2 سورة الانفال. آيت: 46)

(13) نعم الله تعالیٰ والشكرله.
(14) صدق في المحبة.
(15) صدق في الرضاءَ.
(16) صدق في الشوق الي الله.
(17) صدق في الانس بالله.

شيخ رحہ هر فصل ۾ انهيءَ ڳالھ کي لازمي ڪيو آهي تہ سڀ ڪان پهرين پنهنجي دعويٰ جي تائيد ۾ قرآن مجيد جي هڪ يا وڌيڪ آيتون درج ڪيون آهن، پوءِ هڪ يا وڌيڪ حديثون نقل ڪيون آهن، ۽ انهن جي روشنيءَ ۾ پنهنجي دعويٰ ثابت ڪئي آهي. صحابا ڪرام رضہ ۾ سڀ ڪان وڌيڪ حضرت صديق اڪبر رضہ ۽ فاروق اعظم رضہ جي زندگي مان شهادتون ورتيون آهن، ڇاڪاڻ تہ اهي ٻئي يلارا مڙني صحابين سڳورن رضہ کان افضل آهن.

ان ڪتاب جي مطالعي سان اها ڳالھ چڱي طرح واضح ٿي وڃي ٿي، تہ حقيقي تصوف، قرآن ۽ حديث ۽ اسوهء اصحاب رضہ تي مبني آهي.

جيئن تہ طوالت جي خوف کان سڄو ڪتاب نقل نٿو ڪري سگهجي، ان ڪري اسان ڪجھ اقتباسن تي ڪفايت ڪريون ٿا، جن مان پڙهندڙن کي سڄي ڪتاب جي تعليم ۽ طرز تحرير جو اندازو ٿي ويندو.

الصدق في الحلال الصافي:

”پوءِ هر اهو قلب جيڪو طاهر (پاڪ) ۽ صافي [1] آهي، آخرت جو خواهشمند آهي ۽ ڄاڻي ٿو تہ الله تعالیٰ ان جي حال جو نگران آهي (ان کي ڏسي رهيو آهي) ان ڪري اهو ڊڄندو رهي ٿو. مبادا اُهو خفيہ طور تي (پنهنجي دل ۾) دنيوي جائداد جي ملڪيت تي مطمئن ٿي وڃي ۽ اهڙي طرح خدا کان غافل ٿي وڃي ۽ ان کي دنياوي تعلقات ۾ لذت محسوس ٿيڻ لڳي.

جڏهن مني مرسل ﷺ جن، صحابا ڪرام رضہ کان الله جي راھ ۾ (جهاد جي تياري جي لاءِ) مال گهُريو، تہ حضرت ابوبڪر صديق رضہ پنهنجو سمورو مال ۽ ملڪيت، بلڪ گهر جو سمورو سامان، حضور انور ﷺ جي قدمن ۾ آڻي رکيو ۽ جڏهن ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جن

[1] ـ صاف، جنهن ۾ ملاوٽ نہ هجي. (سنڌيڪار).

ڪانئس پڇيو تہ: ”ما ترڪت لعيالڪ؟“ (اوهان پنهنجي عيال جي لاءِ ڇا ڇڏيو؟) تہ ان سچائيءَ جي پيڪر ۽ مصطفيٰ ڪريم ﷺ جي چهره انور جي عاشق نهايت ڪمال درجي جي اطمينان قلب سان جواب ۾ عرض ڪيو تہ:

”الله وَ رسولہ [1] وَ لِي عندالله مزيد.“

يعني: پنهنجي عيال جي پرورش جي لاءِ الله ۽ رسول (ﷺ) کي ڇڏيو آيو آهيان ۽ منهنجي لاءِ الله جي خزاني ۾ ان کان بہ وڌيڪ محفوظ آهي.

ان ڪري انهيءَ جواب مان ثابت ٿيو تہ حضرت صديق اڪبر رضہ کي الله تعاليٰ ۾ ڪامل يقين هو، ۽ اهو اعتماد ڪنهن مادي شيءِ ۾ نہ هو. حقيقت اها آهي تہ مادي شين جي ان جي نظر ۾ ڪائي وقعت نہ هئي، هُو تہ انهيءَ روحاني دولت تي مسرور ۽ مطئمن هو، جيڪا الله وٽ آهي (جنهن کي ڪڏهن زوال نہ ٿيندو)، هن مادي شين کان لاڳاپا ٽوڙي ڇڏيا ۽ اهو ڏنو تہ هن وقت منهنجو فرض ڇا آهي؟ ۽ خلوص سان انهيءَ فرض کي ادا ڪيو ۽ جيئن تہ (ڪيس) الله تي ڪامل ايمان[2] ۽ اعتماد هو ان ڪري پنهنجو سڀ ڪجھ آڻي حضور انور ﷺ جي قدمن ۾ رکي ڇڏيو ۽ اهڙي طرح الله ۽ ان جي رسول ﷺ جي نگاهن ۾ اهو مرتبو حاصل ڪيائين، جيڪو (ٻئي) ڪنهن صحابي رضہ کي نصيب نہ ٿي سگهيو.

ان ڪانپوءِ حضرت عمر رضہ پنهنجي اڌ ملڪيت (مال) کڻي آيو. حضرت رسول الله ﷺ ڪانئس بہ اهائي ڳالھ پڇي تہ پنهنجي عيال جي لاءِ ڇا ڇڏي آيو آهين؟ هن وراڻيو تہ: انهن جي لاءِ اڌ مال ڇڏي آيو آهيان ۽ منهنجي لاءِ الله وٽ گهڻو ڪجھ آهي. ان ڪانپوءِ حضرت عثمان رضہ آيو ۽ جيش عسرة کي جنگ جي سامان سان ليس ڪري ڏيڻ جو واعدو ڪيو ۽ ان ڪانسواءِ رسول الله ﷺ جي اڳيان اشرفين جو ڍڳ (ڍير) ڪري ڇڏيو.

انهن ٻڌارن جي انهيءَ طرز عمل مان ثابت ٿئي ٿو تہ انهن جي

1ـ انهن ٻن لفظن ۾ حضرت صديق اڪبر رضہ پنهنجي ڪامل مومن هجڻ جو ثبوت ڏئي ڇڏيو.

2ـ ان ڪري حضور انور ﷺ فرمائين ٿا تہ: ”جيڪڏهن سڄي امت جو ايمان هڪ پلڙي ۾ ۽ ابوبڪر رضہ جو ايمان ٻئي پلڙي ۾ رکيو وڃي تہ يقيناً ٻيو پلڙو ئي ڳورو ٿيندو.

نگاهہ ۾، وٽن جيتري قدر دولت هئي، ان جو مالڪ الله هو ۽ اهي ڀلارا پنهنجي پاڻ کي ان جو امين (امانتدار) سمجهندا هئا. انهن ڀلارن سڄي ڄمار ۾، الله جي احڪامن جي لاءِ پنهنجي دولت کان ڪنجوسي نہ ڪئي بلڪہ مالڪ هجڻ جي باوجود پنهنجي سموري دولت کي الله جي ملڪيت سمجهيو.

اهي ڀلارا ئي، حضور اڪرم ﷺ جي وفات کانپوءِ هدايت جي پيشوائن (اڳواڻن) جي منصب تي فائز ٿيا، تنهنڪري جڏهن حضرت ابوبڪر صديق رضہ خليفو بڻيو ۽ دولت ان جي قدمن جي هيٺان اچي ويئي، تڏهن بہ هن، ان جي حصول تي ڪنهن فخر ۽ شان و شوڪت (وڏائي) جو اظهار نہ ڪيو. پاڻ حڪمران هجڻ جي باوجود فقيراڻي زندگي گذاريندو هو. سندس لباس فقط هڪ چادر هئي جنهن کي ڍڪي ڪري ٻبر جا ٻہ ڪنڊا هڻندا هئا ۽ ان ڪري (ئي) سندس لقب "ذوالخلالين" پئجي ويو هو. اهڙي طرح حضرت عمر رضہ، عرب، عراق، ايران، مصر ۽ شام جو حڪمران هجڻ جي باوجود، ٻوڙ جي بدران زيتون جي تيل ۾ ماني ٻوڙي کائيندو هو. ان جي ڪڙتي ۾ ڪڏهن ڪڏهن تہ ٻارنهن ٻانهن چتيون (بہ) لڳل هونديون هيون. ۽ اها حالت ان حال ۾ هئي، جڏهن قيصر ۽ ڪسريٰ جا خزانا سندس قدمن ۾ هئا.

اهو ئي حال حضرت عثمان رضہ جو هو. هيءُ ڀلارو اهو لباس پهريندو هو، جيڪو سندس غلام پهريندا هئا. هڪ ڏينهن ماڻهن ڪيس ڏٺو تہ هو پنهنجي باغ مان ڪاٺين جي ڀري ڪٽي اچي رهيو آهي. ماڻهن ان جو سبب پڇيو تہ، پاڻ وراڻيائين تہ مان پنهنجي نفس جو امتحان وٺي رهيو آهيان، تہ اهو اها تڪليف برداشت ڪرڻ تي آماده آهي يا نہ.

انهن مثالن مان ثابت ٿئي ٿو تہ اهي ڀلارا صحيح معنيٰ ۾ الله تعاليٰ جي هن حڪم تي عمل ڪندڙ هئا:

"امنوا بالله ورسولہ وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيہ فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير."

" ايمان آڻيو الله ۽ ان جي پيغمبر تي ۽ خرچ ڪريو ان مان، ڪيائين توهان کي نائب جنهن ۾، پوءِ جن ويساهہ ڪيو توهان مان ۽ خرچ ڪيائون، تن لاءِ ثواب وڏو آهي." (پ 27_ ع 17سورةالحديد آيت:7)

صدق في الزهد:

واضع هجي ته رب پاڪ هن دنيا جي مذمت فرمائي آهي ۽ ان کي اهڙن نالن سان ياد فرمايو آهي، جو ان کان اڳ ۾ ڪنهن ڪيس انهن نالن سان ياد نه ڪيو. تنهنڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

"اعلموا انماالحيٰوةالدنيا لعبٌ ولهوٌ وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموالِ والاولاد"

"ڄاڻو ته رڳو حياتي دنيا جي راند آهي ۽ تماشو ۽ سينگار ۽ آڪڙ ڪرڻ هڪٻئي تي پاڻ ۾ ۽ گهڻائي ڏيکارڻ مال ۽ اولاد ۾." (پ 27_ع 19_ سورة الحديد آيت: 20)

پوءِ ڇا اهو شخص جيڪو الله تعاليٰ جي باري ۾ ڄاڻي ٿو، (سو) ان ڳالھ کان شرمندو نه ٿيندو ته الله تعاليٰ ان کي، انهيءَ شيءِ مان لطف اندوز ٿيندو ڏسي، جيڪا هن دارالغرور (ٺڳيءَ جي گهر) ۾ فقط راند تماشو آهي؟

عاقل ۽ عارف چڱيءَ طرح ڄاڻن ٿا (ته) دنيا مان حقيقت ۾ نفس ۽ ان جون خواهشون مراد آهن. ان جو ثبوت هن آيت مان ملي سگهي ٿو:

"زين للناس حب الشهوٰت من النسآءِ والبنينَ والقناطيرالمقنطرة من الذهبِ والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاعُ الحيٰوةالدنيا والله عِنده حسن الماب."

"سينگارجي پئي ماڻهن لاءِ محبت مزن وڻڻ جي، عورتن، پٽن ۽ گهڻي مال گڏ ٿيل مان، سون ۽ چاندي ۽ گهوڙن، پلن ۽ چوپاين جانورن ۽ پوکن مان، اهو سامان دنيا جي حياتي جو آهي، ۽ الله وٽ ئي سهڻو موٽڻ آهي." (پ 3_ع 10_ سورة آل عمران آيت: 14)

انهيءَ آيت مان ثابت ٿيو ته دنيا جي پسنديده شين کي پنهنجي زندگيءَ جو مقصد بنائڻ، انسان جي لاءِ مفيد نه آهي، بلڪ الله تعاليٰ جي رضا کي سامهون رکڻ مفيد آهي. اهي سڀ شيون، جن جو الله تعاليٰ ذڪر فرمايو، نفس جون خواهشون ۽ لذتون آهن ۽ انهن شين جي ڪري، انساني نفس، آخرت جي ياد کان غافل ٿي وڃي ٿو. پوءِ جڏهن ڪو شخص نفس جي پسنديده شين کي ترڪ ڪري ڇڏي ٿو،

ته چڻ اهو دنيا کي ترڪ ڪري ڇڏي ٿو.

ان ڳالھ کي چڱي طرح سمجھي ڇڏجي ته اها ڳالھ ممڪن آهي ته هڪ شخص غريب ۽ مفلس هجي، ان جي باوجود اهو دنيا جو حريص (لالچي) هجي ۽ ان جي لذتن جو خواهشمند هجي. ان ڪري الله جي نظر ۾ اهڙو ماڻھو حريص آهي ۽ دنيا جو گھرجائو آهي.

زُهد جو ٻيو درجو اهو آهي ته نفساني خواهشن جي اطاعت کي ترڪ ڪيو وڃي. جڏهن ڪنهن انسان جي نگاھ ۾ ان جو نفس ذليل ٿي وڃي ٿو، ته پوءِ هو ان جي پرواھ نٿو ڪري ته مون وٽ دولت آهي يا نه؟ اهو هر حال ۾ الله جي رضا گُھري ٿو ۽ ان ۾ ڪيس لذت حاصل ٿئي ٿي. تنهنڪري هو خوشيءَ سان پنهنجي نفس جي مخالفت ڪري ٿو ۽ ان کي شهوت، لذت، سير ۽ تفريح، دوستن ۽ محبوبن جي صحبت کان پري رکي ٿو بلڪ هر اهڙي ڪم کان بچي ٿو، جيڪو کيس الله تعاليٰ کان غافل ڪري ڇڏي.

ان کانپوءِ هُو فقط انهن شين تي قناعت ڪري ٿو، جيڪي سندس حياتيءَ جي لاءِ نهايت ضروري آهي. ۽ هو پنهنجي خواهش جي دائري کي محدود ڪري ڇڏي ٿو. خوراڪ، لباس، گھر، ننڊ ۽ گفتگو وغيره ۾ محتاط ٿي وڃي ٿو. دنياوي راحت ۽ نفساني خواهشن ڏانهن متوجه نٿو ٿئي ۽ ان ڳالھ کي ڌيان ۾ رکي ٿو ته متان هيءَ دنيا سندس نگاهن ۾ مرغوب (پسنديده) ٿي وڃي ڇاڪاڻ ته سچي رسول ﷺ جن فرمايو آهي ته ”هيءَ دنيا ڏاڍي دلڪش آهي.“ ان ڪري هو هميشہ ياد رکي ٿو ته هيءَ دنيا ۽ ان جون لذتون سڀ فاني آهن، ان ڪري هُو ان سان پنهنجون اميدون وابسته نٿو ڪري. هو پنهنجي موت کي هميشہ ياد رکي ٿو ۽ آخرت جو خواهشمند رهي ٿو جيڪو هميشہ وارو گھر آهي. هُو هن دنيا (عقبيٰ) جي نعمتن جي حصول ۾ ڪوشان رهي ٿو. اها زُهد جي ٻئين منزل آهي.

حضرت سفيان ثوري رحہ، وقيع بن جراح رحہ، امام احمد بن حنبل رحہ ۽ ٻين بزرگن فرمايو آهي ته زُهد جو مفهوم اهو آهي ته انسان پنهنجي اميدن ۽ خواهشن کي گھٽ کان گھٽ ڪري ڇڏي ۽ حڪيمن (فلسفين) به اهو ئي چيو آهي ته جڏهن هڪ ماڻھو پنهنجيون اميدون ٿوريون ڪري ڇڏي ٿو ته اهو غفلت جي ڄار مان آزاد ٿي وڃي ٿو.

منٺي مرسل ﷺ جن هڪ ڏينهن حضرت حارثہ رضہ کان پڇيو تہ اڄ تون ڪهڙي حال ۾ صبح ڪيو؟ هُن جواب ڏنو تہ ”يا رسول الله (ﷺ) اڄ مون هڪ سچي مومن جي حالت ۾ صبح ڪيو.“ رسول الله (ﷺ) جن پڇيو تہ ”تنهنجي ايمان جي حقيقت ڪهڙي آهي؟ ڇاڪاڻ تہ هر شيءِ جي هڪ حقيقت ٿيندي آهي.“ هن وراڻيو تہ ”يا رسول الله (ﷺ) مون هن دنيا کي ڇڏي ڏنو آهي. مون ڏينهن ۾ بک اُڃ برداشت ڪئي (روزو رکيو)، رات جو قيام ڪيو (تهجد جي نماز پڙهي). مون قيام جي دوران ائين محسوس ڪيو ڄڻ عرش الاهي منهنجي اڳيان آهي، جنت وارا خوشيون ملهائي رهيا آهن ۽ دوزخي دانهون ڪري رهيا آهن.“ اهو ٻڌي پيغمبر پاڪ ﷺ جن فرمايو: ”تون اهڙو مومن آهين، جنهن جي دل کي الله پاڪ منور ڪري ڇڏيو آهي. اها حالت ڏاڍي مبارڪ آهي. تون ايمان جي حقيقت ڄاڻي ورتي. ان تي قائم رهج؟“

هڪ عالمِ دين جو قول آهي تہ زاهد اهو آهي جنهن جي دل مان دنياوي شين جو قدر ۽ مُله ختم ٿي وڃي. واضح هجي تہ دنياوي معاملن ۾ زُهد هڪ ڏاڍو نازڪ ۽ مخفي مسئلو آهي. جنهن درجي ۾ ڪنهن انسان کي معرفت الاهي حاصل آهي اُن جو زُهد بہ انهيءَ درجي جو هوندو. جيڪڏهن هڪ شخص دنياوي شين جي محبت پنهنجي دل مان آهستي آهستي گهٽائي ڇڏي ٿو تہ جيئن اهو ڏسي سگهي تہ زُهد اُن کي ڪهڙي مقام تي وٺي ويندو يا جيڪڏهن هڪ شخص نفساني خواهشن جو مقابلو ڪرڻ ۾ ڪمزوري جو اظهار ڪري ٿو تہ ٻنهي صورتن ۾ اهو زُهد جي مقام تي فائز نہ ٿي سگهندو ۽ ان جي دل ۾ آخرت جو شوق ڪڏهن بہ پيدا نہ ٿي سگهندو.

هڪ عالم جو قول آهي تہ اصلي زاهد اهو شخص آهي جنهن جي نظر ۾ هيءَ دنيا نہ نفرت جي لائق آهي نہ محبت جي، ۽ جڏهن ڪيس ملي وڃي تہ اهو خوش نٿو ٿئي ۽ جڏهن هلي وڃي تہ غمگين نٿو ٿئي. ٻئي عالم اهو چيو آهي تہ ماڻهو اُن وقت زُهد جي مقام تي پهچي ٿو جڏهن سون ۽ پٿر ان جي نظرن ۾ هڪجهڙا ٿي وڃن ۽ ائين نٿو ٿي سگهي، جيستائين الله جي طرفان ڪائي آيت (نشاني) وٽس نہ اچي وڃي. ان وقت منجهس اها طاقت پيدا ٿي وڃي ٿي، جو هو پٿر کي سون ۾ ۽ سون کي پٿر ۾ بدلائي سگهي ٿو. انهيءَ قوت جو نتيجو اهو آهي تہ

پوءِ صحيح معنيٰ ۾ سون ۽ پٿر ٻئي ان جي لاءِ هڪجهڙا ٿي وڃن ٿا. ۽ سون جي محبت سندس دل مان نڪري وڃي ٿي.

زُهد جا مقصد مختلف آهن. ڪجھ زاهدن، زُهد ان ڪري اختيار ڪيو ته اهي پنهنجي دل کي دنياوي شين جي محبت کان فارغ ڪري سگهن ۽ الله جي ياد ۾ مشغول ٿي سگهن. اُنهن پنهنجي دل کي سمورن مشغلن کان فارغ ڪري ڇڏيو ته جيئن هڪ مقصد تي پنهنجو توجه پختو ڪري سگهن يعني الله پاڪ جي احڪامن جي اطاعت- پوءِ الله انهن جي لاءِ ڪافي ٿي ويو. ابن ماجه ۾ رسول الله ﷺ کان روايت آهي ته پاڻ سڳورن (ﷺ) جن فرمايو:

"من جعل الهم هما واحداً كفا الله سائر هموم."

"جنهن پنهنجي سمورن هموم (ارادن ۽ تفڪرات) کي همِّ واحد (بس هڪ ئي غم يا فڪر) بنائي ڇڏيو ته الله ان جي سمورن معاملن جي لاءِ ڪافي ٿي ويندو."

ڪن وري زُهد ان ڪري اختيار ڪيو ته پنهنجي بوجھ (علائق) کي هلڪو ڪري سگهن، ته جيئن سلوڪ جون منزلون آسانيءَ سان طيءَ ڪري سگهن. رسول الله ﷺ جن فرمايو: "قيامت جي ڏينهن اهي ماڻهو جيڪي دنيا ۾ وڏي مرتبي وارا آهن، ننڍي مرتبي وارا ڪيا ويندا سواءِ انهن ماڻهن جي جن پنهنجي دولت هِن دنيا ۾ الله جي بندن ۾ تقسيم ڪري ڇڏي هوندي." وري پاڻ سونهارن (ﷺ) جن فرمايو: "قيامت جي ڏينهن هر شخص جيڪو هن دنيا ۾ امير هو، اها آرزو ڪندو ته ڪاش! مون کي دنيا ۾ ايتري قدر ملي ها، جيڪو منهنجي قُوت لا يَموت[1] جي لاءِ ڪافي هجي ها." حضرت ابوذر غفاري رضه کان روايت آهي ته حضور ﷺ جن فرمايو ته، "جيڪڏهن مون وٽ احد جبل جيڏو به سون هجي ته مان اهو پسند ڪندس ته رات جا ٽي پهر گذري وڃن ۽ ان مان ڪجھ به مون وٽ باقي نه رهي."[2]

ڪن ان ڪري زُهد اختيار ڪيو ته اهي جنت جا خواهشمند هئا ۽ جنت جي نعمتن جي تصور سان کين سڪون ملندو هو. ڪن حديثن ۾ بيان ٿيل آهي ته الله تعاليٰ واعدو فرمايو آهي ته جيڪي ماڻهو زهد اختيار ڪندا ته مان انهن کي جنت عطا ڪندس. ٻئي هڪ عالم جو

1_ اها خوراڪ جا فقط حياتي قائم رکڻ جي لاءِ پوري هجي. (سنڌيڪار)
2_ (بخاري، مسلم).

قول آهي ته زُهد کان سواءِ قرئت ۾ ڪائي ڀلائي ۽ چڱائي نه آهي.

واضح هجي ته زُهد جا اعليٰ مقام انهن ماڻهن کي حاصل ٿيا جن الله جي محبت ۾، ان جي رضا سان موافقت پيدا ڪري ورتي، يعني پنهنجي مرضيءَ کي، ان جي مرضيءَ ۾ فنا ڪري ڇڏيو. هي اهي ماڻهو آهن، جن کي الله تعاليٰ جي معرفت حاصل ٿي چڪي هئي ۽ اُهي انهيءَ حقيقت کان آگاهه ٿي چڪا هئا ته الله تعاليٰ هن دنيا جي مذمت فرمائي آهي ۽ ان جي سخت تحقير ڪئي آهي ۽ اهو چيو آهي ته، هيءَ دنيا منهنجي دوستن جي رهڻ جي جاءِ نه آهي. انهن کي ان ڳالهه کان شرم آيو هو ته الله انهن کي دنيا ڏانهن مائل ڏسي. انهن دنيا کان قطع تعلق (تبتل) کي پنهنجي لاءِ فرض قرار ڏنو ۽ الله کان ان جو ڪوبه معاوضو يا بدلو نه گهريو يعني فقط ان جي رضا جي لاءِ زُهد اختيار ڪيائون. انهن خلوص سان الله پاڪ جي رضا سان موافقت ڪئي ۽ الله پاڪ پنهنجي نيڪ ٻانهن جي اجر کي ڪڏهن به ضايع نه ڪندو.

جيڪي ماڻهو الله جي مرضيءَ سان موافقت ڪن ٿا اهي ئي حقيقت ۾ سيني کان وڌيڪ عقلمند آهن. حضرت ابوالدرداءَ رضہ کان روايت آهي ته عقلمند ماڻهن جو سمهڻ ۽ جاڳڻ ڪيتري قدر مبارڪ آهي! جيڪي ماڻهو غافل آهن، انهن جي جبل جيڏن علمن جي مقابلي ۾ عقلمندن جو هڪ ذري جيترو عمل الله جي نگاهه ۾ وڌيڪ ڳرو ۽ قيمتي آهي.

نقل آهي ته هڪ ڀيري حضرت صديق اڪبر رضہ پيئڻ جي لاءِ پاڻي گهريو. هڪ شخص پيالي ۾ پاڻي کڻي آيو. جڏهن هن هڪ ڍُڪ پيتو ته پيالو هڪ پاسي رکيائين ۽ روئڻ لڳو. ماڻهن سبب پڇيو ته هن وراڻيو ته، "هڪ ڏينهن مون رسول الله ﷺ کي ڏٺو ته سائينجن ﷺ پنهنجي هٿ سان ڪنهن شيءِ کي پاڻ کان هٽائي رهيا آهن، پر مونکي ڪائي شيءِ نظر نه آئي. مون رسول الله ﷺ کان پڇيو ته اوهان (ﷺ) ڪنهن شيءِ کي هٽائي رهيا آهيو، مگر مون کي اها شيءِ نظر نٿي اچي، اها ڪهڙي ماجرا آهي؟ پاڻ سڳورن (ﷺ) جن فرمايو، "هينئر دنيا ڏاڍي دلفريب صورت ۾ منهنجي اڳيان آئي هئي ۽ مون کي چئي رهي هئي ته مان ان ڪري آئي آهيان (ته) اوهان (ﷺ) مون کي قبول فرمايو. اهو ٻڌي مون چيو ته اي دنيا تون مون کي دوکو نٿي ڏيئي سگهين. اهو چئي مون کان کي هٽائي ڇڏيو." اهو قصو ٻڌائڻ کان

پوءِ حضرت ابوبڪر صديق رضہ فرمايو تہ ”هن وقت مون کي اها ڳالهه ياد اچي ويئي ڇاڪاڻ تہ هن پاڻيءَ ۾ ڪجهه ماکي مليل آهي تہ جيئن مون کي لذت حاصل ٿئي، ان ڪري ان خيال کان مون تي گريہ طاري ٿي ويو تہ مبادا مان دنيا ڏانهن مائل ٿي وڃان.“

حديثن ۾ آهي تہ رسول الله (ﷺ) جا اصحابي سڳورا نہ تہ لذت حاصل ڪرڻ جي لاءِ کائيندا هئا ۽ نہ مسرت حاصل ڪرڻ لاءِ پهريندا هئا. ۽ اهو تہ جڏهن پيغمبر پاڪ ﷺ جي وفات کانپوءِ دنياوي دولت ۽ شان و شوڪت صحابا ڪرام رضہ جي قبضي ۾ آئي ۽ قيصر ۽ ڪسريٰ جا خزانا سندن قدمن ۾ اچي پيا تہ انهن مان اڪثر ڀلارن تي گريہ طاري ٿي ويو. اهي اڪثر ڪري نهايت غم وچان چوندا هئا تہ اسان ڊڄون ٿا تہ ڪٿي اسان دنيا جي محبت ۾ نہ ڦاسي وڃون. ڪڏهن تہ اهي ڀلارا اهو چئي ڳوڙها وهائيندا هئا تہ ”ڪٿي اسان جي نيڪ عملن جو بدلو هن سلطنت ۽ دلوت جي صورت ۾ اسان کي هتي تہ نہ ملي ويو.“

ان ڪري انسان جي لاءِ لازم آهي تہ اهو الله جي تقويٰ اختيار ڪري ۽ هر حال ۾ عدل کي خيال ۾ رکي، سلفِ صالحين جو نمونو پنهنجي لاءِ مشعل هدايت بڻائي، هر وقت پنهنجي ڪوتاهين جو اعتراف ڪندو رهي ۽ الله تعاليٰ کان نيڪي ۽ سچائيءَ جي توفيق گهرندو رهي.

فصل ٽيون

سيدالطائفہ[1] حضرت جنيد بغداديؒ
(215_ 298ھ)

سوانح حيات:

سندس پورو نالو ابوالقاسم الجنيد ابن محمد ابن الجنيد الخزار القواريري آهي. سندس وڏا نهاوند جا رهاڪو هئا مگر سندس والدين بغداد ۾ سڪونت اختيار ڪئي ۽ حضرت جنيد رحہ غالباً 215ھ ۾ اُتي تولد ٿيو. ننڍپڻ کان ويهن سالن جي عمر تائين ديني علمَ حاصل ڪيائين. ان زماني ۾ حارث المحاسبي رحہ بغداد ۾ شيخ المشائخ ۽ صوفين جي رجوع ڪرڻ جو مرڪز هو. تنهنڪري جنيد رحہ ان جي ٻي صحبت اختيار ڪئي ۽ ڏهن سالن تائين (ڪانئس) استفادو ڪيو.

جنيد رحہ چوي ٿو تہ هڪ ڏينهن منهنجي مامي حضرت سري سقطي رحہ مون کان پڇيو تہ "اڄڪلھ ڪنهن جي مجلس ۾ ٿو ويهين؟" مون حضرت حارث المحاسبي رحہ جو نالو ورتو تہ چوڻ لڳو تہ "ان کان علم تصوف تہ ضرور حاصل ڪر، مگر ان جي عقلي علمن ۽ انهن ڪلامي مباحثن کان پرهيز ڪجانءِ، جيڪي هو معتزلہ[2] جي رد ۾ پنهنجي شاگردن کي سيکاري ٿو. مان خدا کان دعا گهران ٿو تہ هو توکي اهڙو محدث بڻائي، جيڪو علم تصوف کان بہ واقف هجي، نہ ڪي اهڙو صوفي جيڪو علم حديث کان بہ نا آشنا هجي.

جنيد رحہ سڄي عمر پنهنجي مامي جي نصيحت کي مدنظر رکيو. تنهنڪري هو خود چوي ٿو تہ "مون پهريائين حديث ۽ فقہ (جو علم) حاصل ڪيو ان کانپوءِ المحاسبي رحہ جي صحبت اختيار ڪئي. اهو ئي منهنجي ڪاميابيءَ جو راز آهي ڇاڪاڻ تہ علم تصوف کي قرآن جي

1_ "سيد الطائفہ" جنيد بغدادي رحہ جو لقب آهي. (سنڌيڪار)

2_هڪ فرقو (سنڌيڪار)

سنت جي تابع رهڻ گهرجي. جنهن شخص تصوف کان اڳ ۾ قران حفظ نہ ڪيو هجي ۽ حديث ۾ سَند حاصل نہ ڪئي هجي، ان کي ٻين جي رهنمائي جو ڪو حق ناهي.[1]

جنيد رحہ جي اها ئي خصوصيت آهي، جنهن ڪيس سيدالطائفہ بڻائي ڇڏيو ۽ ان ڪري صوفين ۽ عالمن ٻنهي ڪيس پنهنجو مقتدا تسليم ڪيو. ان جي علم و فضل جو اندازو ان ڳالھ مان ٿي سگهي ٿو تہ ان جي هڪ همعصر معتزلي ابوالقاسم الڪلبيءَ هڪ مجلس ۾ اهو چيو تہ ”مون بغداد ۾ هڪ اهڙو شيخ طريقت ڏٺو آهي، جنهن جو مثال مون کي ڪٿي نظر نہ آيو. اديب ان کان لغت جو علم سکن ٿا، نثر لکندڙ کانئس لکڻ جو ڍنگ سکن ٿا، فلسفي ان جي فڪر کان مستفيد ٿين ٿا، شاعر کانئس شاعريءَ جي فن جون خوبيون حاصل ڪن ٿا، علماءَ کانئس علمي نُڪتا اخذ ڪن ٿا ۽ انهن سڀني ڳالهين کان وڌيڪ اهو آهي تہ ان جي گفتگو سامعين جي ذهن ۽ علم کان بلند هوندي آهي.“ جنيد رحہ 298ھ ۾ بغداد ۾ ئي وفات ڪئي.

جنيد رحہ جا صوفي استاد:

جنيد رحہ خود چوي ٿو تہ ”مون جڏهن پنهنجي مامي حضرت سري سقطي رحہ جي گهر ۾ هوش سنڀاليو تہ ان وقت کان تصوف جون ڳالهيون منهنجي ڪَنن ۾ اچڻ لڳيون. مان جڏهن ستن سالن جو هوس تہ هڪ ڏينهن ڪجھ صوفي منهنجي مامي وٽ ويٺا شُڪر جي موضوع تي ڳالهيون ڪري رهيا هئا. مان اڳڻ ۾ کيڏي رهيو هوس. مامي مون کي پاڻ وٽ سڏيو ۽ پڇيو تہ ”تون ٻڌائي سگهين ٿو تہ خدا جو شڪر ادا ڪرڻ جو مطلب ڇا آهي؟“ مون جواب ڏنو تہ ”شڪر ان کي چئجي ٿو تہ انسان ان خدا جي نافرماني نہ ڪري جيڪو ان کي هر قسم جون نعمتون عطا فرمائي ٿو. جيڪو شخص نافرمان آهي، اهو ناشُڪرو آهي.“ اهو جواب ٻڌي، منهنجي مامي چيو تہ ”اي پٽ! مان دعا ڪريان ٿو تہ تنهنجي زبان تنهنجي لاءِ خدا جي نعمت بڻجي وڃي.“[2] بهرحال حضرت سري سقطي رحہ علم تصوف ۾ جنيد رحہ جو پهريون شيخ آهي.

1_قوت القلوب، جلد ٻيو، ص 35.

2_رسالہ قشيريہ_ ص 11.

معروف ڪرخي رحہ:

حضرت معروف ڪرخي رحہ، جيڪو سري سقطي رحہ جو شيخ آهي، سو جنيد رحہ جو ٻيو استاد هو، جنهن جي صحبت مان جنيد رحہ تصوف جا رموز ۽ نُڪتا حاصل ڪيا.

محاسبي رحہ:

محاسبي رحہ سندس ٽيون شيخ هو، جنهن جي هن صحبت اختيار ڪئي، جيڪو سري سقطي رحہ جو دوست هو ۽ اڪثر ان سان ملڻ ايندو هو. جنيد رحہ سڀ کان وڌيڪ استفادو ڪانئس حاصل ڪيو.

قصاب رحہ:

ابو جعفر محمد بن علي القصاب رحہ، جنيد رحہ جو چوٿون استاد آهي. هي عراقي صوفين جو شيخ هو. هن 275ھ ۾ وفات ڪئي. جنيد رحہ ڪانئس تصوف جا رموز حاصل ڪيا.

ابن الڪرلبي:

هي جنيد رحہ جو پنجون استاد آهي. زهد ۽ تقويٰ ۾ بلند مقام تي فائز هو.

القنطري:

هي جنيد رحہ جو ڇهون استاد آهي. سندس پورو نالو شيخ ابوبڪر محمد بن مسلم عبدالرحمان القنطري رحہ آهي. هي بزرگ معروف ڪرخي رحہ ۽ بشر بن حارث الحافي رحہ جو صحبتي هو. جنيد رحہ اڪثر سندس خدمت ۾ حاضر ٿيندو هو، تنهنڪري هڪ ڏينهن ٻنپهرن جي وقت، جنيد رحہ ساڻس ملڻ ويو تہ ان چيس تہ "توکي ڪو ڪم نہ آهي جو هن وقت آيو آهين؟" هن وراڻيو تہ "جيڪڏهن اوهان سان ملاقات ڪو ڪم نہ آهي، تہ پوءِ ٻيو ڪم ڇا ڪي ٿو چئجي؟ ان کان وڌيڪ ڪهڙو ڪم ٿي سگهي ٿو؟"

الحداد:

سندس پورو نالو ابو حفص عمرو بن سلميٰ الحداد النيشاپوري آهي. هي خراسان جي صوفين جو شيخ هو. عقائد جي لحاظ کان معتزلي هو ۽ علم ڪلام ۾ ڪيترن ئي ڪتابن جو مصنف هو. ابن نديم پنهنجي ڪتاب "الفهرست" ۾ لکيو آهي تہ ابو حفص الحداد رحہ جي

هڪ تصنيف "ڪتاب الجروف في تڪافوءِ الادلہ" جو رد ڪيترن ئي معتزلي عالمن مثلاً: ابوعلي الجبائي، الخياط ۽ الحارث الوراق لکيو هو. الخياط پنهنجي تصنيف ڪتاب الانتصار ۾ انهن کي رافضي لکيو آهي ۽ اهو بہ لکيو آهي تہ اهي قدمُ الاثنين[1] جي نظريہ جا قائل هئا حالانڪ ڪوبہ معتزلي ان ڳالھ جو قائل نہ آهي ۽ نہ ٿي سگهي ٿو.

مگر معتزلہ سان انهيءَ مابعدالطبيعاتي (فوق الفطرت) مسئلي ۾ اختلاف کان علاوه ابو حفص الحداد صوفي بہ هو، اصل حقيقت اها آهي تہ ٽئين صديءَ ۾ ڪوڙ سارا معتزلي صوفي بہ هئا، مثلاً: ابوسعيدالحُصري الصوفي ۽ ابوموسيٰ عيسيٰ ابن هيثم الصوفي.

اهي ٻئي پنهنجي دور جي نامور معتزلي علمائن مان هئا، مگر جيئن انهن جي نالن مان ظاهر آهي، صوفي بہ هئا، انهن جي هم عصر معتزلي علماءِ جو قول هي آهي تہ اهي ماڻهو شروع ۾ تہ معتزلي ئي هئا مگر بعد ۾ انهن جي خيالن ۾ فساد پيدا ٿي ويو. ابن نديم جو خيال آهي تہ ابوحفص جو شمار بہ انهيءَ قسم جي معتزلين ۾ هو.

انهن ڳالهين جي باوجود جنيد رحہ ابوحفص جي تبحر علمي (نهايت علمي وسعت) جو معترف هو، تنهنڪري ان جو قول آهي تہ، "هو انهن عارفن مان هو، جيڪي حقيقت ايزديءَ جو مفهوم سمجهن ٿا ۽ اهو بيشڪ علم ۽ عرفان جي ڪمال واري مرتبي تي فائز هو."[2] ابو حفص 260ھ ۾ وفات ڪئي.

يحيٰ ابن معاذ:

هي (برزگ) جنيد رحہ جو اُنون استاد هو، جيڪو معرفت جي تعليم جي لاءِ مشهور هو ۽ ابو يزيد (بايزيد) بسطامي رحہ جو دوست هو. هن 258ھ ۾ وفات ڪئي.

يوسف ابن حسين:

هن جو پورو نالو ابو يعقوب يوسف ابن الحسين ابن علي الرازي رحہ آهي. (هيءُ صاحب) معقول ۽ منقول ٻنهي ۾ اعليٰ پايو رکندو هو ۽ تصوف ۾ شهر رَي جي صوفين جو شيخ هو. اهو ئي سبب آهي جو بغداد ۾ امام احمد بن حنبل سان بہ سندس تعلقات هئا ۽ ذوالنون مصري رحہ

1۔ اهو نظريو تہ ٻہ شيون قديم آهن، هڪ اها جيڪا نيڪيءَ کي پيدا ڪري ٿي، ٻئي اها جيڪا برائي کي پيدا ڪري ٿي. (سنڌيڪار)

2۔ تاريخ بغداد.

سان بہ. جنيد رحہ کانئس گھڻو استفادو ڪيو ۽ خود جنيد رحہ جو ان جي نگاھ ۾ ڪھڙو مرتبو ھو، ان جو اندازو ان ڳالھ مان ٿي سگھي ٿو تہ ھن جنيد رحہ جي باري ۾ اھو چيو تہ "ھُوَ سيدالحڪماءَ والعارفين من اھل عصره" يعني: جنيد رحہ پنھنجي ھم عصر حڪيمن (ڏاھن) ۽ عارفن جو سردار آھي.[1]

تبصرو:

مٿين وضاحت مان ثابت ٿيو تہ جنيد رحہ پنھنجي زماني جي نھايت نامور عالمن، حڪيمن ۽ صوفين کان استفادو ڪيو ھو، ان ڪري ان جي علم ۾ غيرمعمولي وسعت ۽ جامعيت پيدا ٿي ويئي ھئي ۽ جيئن تہ ھو تيز ذھن جو مالڪ ھو ان ڪري علم جي سموري ذخيري ۾ پنھنجي ذاتي معلومات ۽ مشاھدن جو اضافو ڪري پنھنجو مخصوص فلسفياڻو نظام ۽ سلوڪ جو طريقو ترتيب ڏنو جنھن ۾ فڪر جا مختلف وھڪرا گڏجي ڪري ھڪ ٿي ويا ھئا.

ان جو سڀ کان وڏو ڪارنامو اھو آھي تہ ھن تصوف کي ويس پھرايو ۽ شريعت ۽ طريقت کي ھم آھنگ ڪري ڇڏيو، يعني ھن شريعت جي بنياد تي تصوف جو اوچو محل تعمير ڪيو، جنھن کي عالمن ۽ صوفين پنھي پنھنجو مسڪن (ٽڪاڻو) بڻايو. ان ڪري ڪيس بجا طور تي سيدالطائفہ جو لقب ڏنو ويو ۽ صوفين کان علاوه ابن تيميہ رحہ، ابن القيم رحہ جھڙن تصوف جي مخالف عالمن بہ، ان جي تصوف جي طريقي کي مستند قرار ڏنو ۽ سندس ذڪر وڏي احترام سان ڪيو آھي.[2]

بغداد جو تصوف جو مڪتب

اسان سري سقطي رحہ ۽ حارث محاسبي رحہ کي بجا طور تي انھيءَ مڪتب جو باني قرار ڏيئي سگھون ٿا. اھي ٻئي اھل سنت والجماعت ھئا ۽ انھن جي تعليم جو مرڪزي تصور توحيد جو عقيدو ھو. تنھنڪري سندن ھمعصر علماءَ کين "توحيد جا صاحب" جي لقب سان ياد ڪندا ھئا. مگر اھي پلارا ان موضوع تي ايتري قدر بلند مقام تان گفتگو ڪندا ھئا جو، اھا عوام الناس جي فھم کان بالاتر ھئي.

1_حلية الاولياءَ_ جلد ڏھون ص 240_

2_ ڏسو منھاج السنة لابن تيميہ جلد سوم ص 85_ مدارج السالڪين لابن القيم ج 7. ص 137.

اهوئي سبب آهي ته اهي ٻلارا عام مجلسن ۾ گفتگو نه ڪندا هئا، بلڪ پنهنجي گهرن ۾ مخصوص ماڻهن جي اڳيان توحيد جا اسرار ۽ راز بيان ڪندا هئا. ابو طالب مڪي رحه جو قول آهي ته جنيد رحه جي نجي مجلسن ۾ زياده کان زياده ويهه ماڻهو هوندا هئا ۽ آخري عمر ۾ هو اهو به چوندو هو ته هاڻ ماڻهن ۾ توحيد جي حقيقتن ۽ معرفتن حاصل ڪرڻ جو شوق ڏاڍو گهٽجي ويو آهي.[1]

جنيد رحه جي وفات کان ڪجهه اڳ ۾، يعني ٽئين صدي هجري جي پڇاڙيءَ ۾ صوفين جي باري ۾ بدگماني جو آغاز ٿي ويو هو. فقيهه انهن تي زنديقي، الحاد، اتحاد ۽ حلول جا الزام عائد ڪرڻ لڳا هئا. خود جنيد رحه به انهيءَ الزام هيٺ آيل هو ۽ ڪجهه عالم ۽ فقيه ان کي به شڪ جي نگاهن سان ڏسندا هئا. تنهنڪري جڏهن بغداد جي خليفي المؤفق جي دربار ۾ حالات جي تحقيق لاءِ صوفين کي گهرايو ويو ته، جنيد رحه اهو چئي ڪري پنهنجي جان بچائي ته مان اصل ۾ محدث ۽ فقيه آهيان.[2]

بهرحال ان قسم جي واقعن جي بنياد تي جنيد رحه گوشه نشيني اختيار ڪئي ۽ پنهنجي تعليم کي مخصوص ماڻهن تائين محدود رکيو. بلڪ ان لاءِ هن هر ماڻهوءَ تي ان ڳالهه کي واضح ڪيو ته دراصل تصوف، قرآن ۽ حديث تي مبني آهي. تنهنڪري ان جو اهو مقولو سمورن متاخرين (بعد وارن) نقل ڪيو آهي ته، "اسان جو طريقو ڪتاب ۽ سنت مان ورتل آهي."

جنيد رحه جا احباب ۽ شاگرد

جنيد رحه جي احبابن ۽ صحبتين مان هيٺيان بزرگ قابل ذڪر آهن:

(1) **ابو الحسين احمد ابن محمد النوري رحه**: خراساني نسل جو هو، مگر بغداد ۾ پيدا ٿيو. جنيد رحه وانگر سري سقطي رحه جو شاگرد ۽ مريد هو. مگر جيئن ته جنيد رحه جيان محتاط نه هو ان ڪري آخري عمر ۾ حارث محاسبي رحه وانگر هن به فقيهن جي هٿان ڏک سَٺو. 295هه ۾ وفات ڪيائين.

(2) **ابو سعيد الخَراز**: هي به سري سطقي رحه جو شاگرد هو ۽ انهن چند

1_قوت القوب ص 41.
2_ڏسو قشيري_ ص 112 ۽ تلبيس ابليس ص 172.

بزرگن مان هو، جن تصوف تي ڪتاب لکيا. سندس ڪتاب الصدق جو ذڪر گذريل باب ۾ ٿي چڪو آهي.

(3) **ابو العباس احمد بن محمّد ابن عطاءَ البعدي رحہ:** ڊگهي عرصي تائين جنيد رحہ سان سندس گهاٽا رابطا رهيا، مگر پوئين عمر ۾ ان مسئلي تي اختلاف ٿي ويو هو ته قيامت جي ڏينهن شڪر گذار دولتمندن جو مرتبو وڏيڪ وڏو هوندو يا شڪر گذار فقيرن جو. ابوالعباس دولتمندن جي حق ۾ هو، (جڏهن ته) جنيد رحہ فقيرن جي حق ۾ هو. هن 309 ھ ۾ وفات ڪئي.

(4) **ابو محمّد رُويم ابن احمد:** هيءُ وڏو عالم ۽ فاضل صوفي هو ۽ علم تفسير ۾ وقت جي عالمن جو سرواڻ هو. جڏهن رويم قضا جو عهدو قبول ڪيو ته (سندن) تعلقات ختم ٿي ويا. هن 303 ھ ۾ وفات ڪئي.

(5) **ابو حمزه محمد ابن ابراهيم البغدادي رحہ:** هيءُ صاحب سري سقطي رح جي دوستن مان هو ۽ بغداد جي صوفين جو سرتاج هو. هي پهريون صوفي آهي، جنهن پبلڪ (عوامي) جلسن ۾ تصوف تي تقرير ڪئي. 269ھ ۾ وفات ڪيائين.

(6) **ابو عبدالله عمرو بن عثمان المڪي رحہ:** هي بغداد جي دولتمند خاندان مان هو مگر جڏهن هن قاضي جو عهدو قبول ڪيو ته جنيد رحہ ساڻس لاڳاپا ٽوڙي ڇڏيا. هي حلاج رحہ جو پهريون مرشد ۽ استاد هو. هن جنيد رحہ کان هڪ سال اڳ ۾ 297ھ ۾ وفات ڪئي.

(7) **ابوالحسن محمد ابن اسماعيل زهيرالنساج رحہ:** هي سري سقطي رحہ جو مريد ۽ شاگرد هو. جنيد رحہ ان جي گهڻي عزت ڪندو هو، بقول هجويري رحہ ۽ قشيري رحہ، جنيد رحہ چوندو هو ته نسّاج رحہ اسان ۾ بهترين شخص آهي. شبلي رحہ ۽ خوّاص رحہ ان جي صحبت جي فيض سبب تصوف جو مسلڪ اختيار ڪيو هو.

(8) **ابو احمد مصعب القلانسي رحہ:** تصوف ۾ جنيد رحہ جو همسر هو ۽ ابو سعيد العربي رحہ جو مرشد هو. 270 ھ ۾ وفات ڪيائين.

(9) **ابوالحسن سُمنون ابن حمزه رحہ:** سقطي رحہ ۽ القلانسي رحہ جو صحبتي هو. جنيد رحہ سان ڏاڍي محبت ڪندو هو. حسن اتفاق سان هن به 298 ھ ۾ وفات ڪئي.

(10) ابوالعباس احمد ابن مسروق رحہ ۽ (11) ابوجعفرالحدادالڪبير رحہ: بہ جنيد رحہ جي خاص رفيقن مان هئا.

جنيد رحہ جي شاگردن جو ذڪر

(1) ابو محمد احمد ابن الحسين الجُريري رحہ: جنيد رحہ جي شاگردن ۾ بلند ترين مرتبو رکندو هو. تنهنڪري جڏهن جنيد رحہ جي وفات جي وقت شاگردن پڇيس تہ اوهان جو جاءِ نشين ڪير ٿيندو تہ ان الجُريري رحہ کي نامزد ڪيو. هي تصوف کان علاوه حديث ۽ فقہ ۾ بہ ڪامل مهارت رکندو هو. 311ھ ۾ وفات ڪيائين.

(2) ابوبڪر دولاف ابن جهدار الشبلي رحہ: جوانيءَ ۾ بغداد جي خليفي جو خاص صحبتي هو. مگر نسّاج رحہ جي صحبت ۾ ويهڻ سبب سندس اصليت بدلجي ويئي ۽ ان جي حڪم سان جنيد رحہ جي شاگردي اختيار ڪيائين. تصوف جو نشو اهڙو چڙهيس جو بغداد جي ماڻهن ۾ سودائي مشهور ٿي ويو. هڪ ڏينهن جنيد رحہ جي خدمت ۾ حاضر ٿيو، ان کي غمگين ڏسي سبب پڇيائين. جنيد رحہ چيو تہ ”جيڪو جستجو ڪندو اهو حاصل ڪندو.“ هن چيو تہ ”جيڪو حاصل نہ ڪندو اهو جستجو ڪندو.“ شبلي رحہ کي حلاج رحہ سان ذاتي محبت هئي، مگر ان جي باوجود هن پبلڪ ۾ حلاج رحہ جي حمايت نہ ڪئي. هن 334ھ ۾ وفات ڪئي.

(3) ابوالمغيث الحسين ابن منصورالحلاج رحہ: هن جنيد رحہ جي شاگردن مان سڀنيءَ کان وڌيڪ شهرت حاصل ڪئي. فارسي، اردو، سنڌي ۽ پنجابي زبان جو شايد ئي ڪو اهڙو شاعر هجي، جنهن ان جو ذڪر نہ ڪيو هجي. هن جو اصلي نالو حسين هو پر پيءُ جي نالي سان شهرت ماڻيائين. شاعرن جي ڪري منصور ۽ سرمد کي دائمي شهرت ۽ هميشہ واري زندگي حاصل ٿي ويئي. هن جي ولادت تستر ۾ ٿي، جوانيءَ کي پهتو تہ حضرت سهل تستري رحہ جي شاگردي اختيار ڪيائين. ان کان پوءِ بغداد آيو ۽ عمروابن عثمان المڪي جي مريدن ۾ داخل ٿي ويو. ڪجھ ڏينهن کان پوءِ ان کان قطع تعلق ٿي، جنيد رحہ جي مريدن جي حلقي ۾ شامل ٿيڻ جي لاءِ سندس خدمت ۾ حاضر ٿيو. جيئن تہ ان کي خبر هئي تہ حلاج رحہ المڪي رحہ جو شاگرد آهي ان ڪري هُن

(ڪانئس) اچڻ جو سبب پڇيو. حلاج رحه چيو ته "اوهان جي صحبت ۾ ويهي استفادو چاهيان ٿو." جنيد رحه چيس ته "مگر مان ته مخبوط الحواس (ديوانو، سودائي) ماڻهن کي پنهنجي مجلس ۾ ويهڻ جي اجازت نه ڏيندو آهيان. صحبت ۽ ملاقات جي لاءِ باهوش هجڻ پهريون شرط آهي. جيڪڏهن تون هوش وارو (خردمند) هجين ها ته سهل تستري رحه ۽ عثمان مڪي رحه سان تنهنجو هي طرزِ عمل نه هجي ها."

حلاج وراڻيو ته "اي شيخ! صحو (هوش) ۽ سُڪر (بيهوشي) انسان جون به صفتون آهن ۽ جيستائين انسان جون صفتون فنا نه ٿي وڃن، اهو خدا سان محجوب (پردي ۾) ۽ مستور (مخفي) رهي ٿو."

جنيد رحه چيو: "اي منصور جا پٽ! تون صحو ۽ سُڪر جو مفهوم نه سمجهيو آهي. اڳ ۾ ذڪر ڪيل (صحو) تعلق بالله جي صحيح ڪيفيت جو نالو آهي. بعد ۾ ذڪر ڪيل (سُڪر) اشتياق جي شدّت ۽ عشق جي انتها کي چون ٿا ۽ انهن مان ڪا به حالت انساني ڪوشش سان حاصل نٿي ٿي سگهي. اي منصور! تنهنجي گفتگو ۾ جهالت ۽ حماقت جو رنگ نظر اچي ٿو."[1]

عمرو ابن عثمان المڪي رحه، حلاج جي باري ۾ هڪ ڏينهن چيو: "جيڪڏهن اهو مون کي ملي وڃي ته مان ان کي پنهنجي هٿ سان قتل ڪري ڇڏيان." ماڻهن سبب پڇيو ته وراڻيائين ته "هڪ ڏينهن مان قرآن جي هڪ آيت پڙهي رهيو هوس، ان کي ٻڌي ڪري حلاج رحه چيو، ته "مان به اهڙي آيت تصنيف ڪري سگهان ٿو."[2]

جيتوڻيڪ حلاج رحه جي تعليم، جنيد رحه جي تعليم سان مشابهت رکندڙ هئي، مگر هن الله پاڪ جي توحيد جو عقيدو اهڙي انداز ۾ پيش ڪيو، جنهن سان ڪوڙ سارا مسلمان متنفر ۽ پريشان ٿي ويا. هن پنهنجي مشهور تصنيف "ڪتاب الطواسين" ۾ توحيد جو خلاصو "اناالحق" جي لفظن ۾ پيش ڪيو. اهو ئي سبب آهي، جو جڏهن ان کي الحاد جي ڏوهه ۾ گرفتار ڪيو ويو ته بغداد جي ڪوڙ سارن تصوف جي شيخن ڪانئس بيزاري جو اعلان ڪيو ۽ حمايت جي بدران مخالفت ڪئي.

1_ هجويري ص 189.

2_ تاريخ بغداد. جلد 8_ ص 121.

الخطيب بغدادي، تاريخ بغداد جو مصنف، بيان ڪري ٿو ته حلاج رحه پنهنجي هڪ دوست کي هن طرح خط لکيو: ”خدا رحمان ۽ رحيم جي طرفان“ الخ- جڏهن اهو خط ڪيس ڏيکاريو ويو ته ان چيو ته، ”هائو هي خط مون لکيو آهي.“ ان تي کيس چيو ويو ته، اهو لکي ته تون پنهنجي الوهيت جي دعويٰ ڪئي آهي. ته هن وراڻيو ته، ”مون پنهنجي الوهيت جو اعلان نه ڪيو آهي، بلڪه هيءَ اها ڳالهه آهي، جنهن کي اسين اهل تصوف، مشيت ايزدي سان اتحاد ڪامل (عين الجمع) چئون ٿا. دراصل خط جو لکندڙ خدا آهي. مان ان جي هٿ ۾ فقط هڪ پرزو آهيان.“ ان تي قاضيءَ پڇيو، ”ٻيا صوفي به اهو عقيدو رکن ٿا؟“ هن چيو، ”ها، ابن عطاء رحه، ابومحمدالجريري رحه ۽ ابوبڪر شبلي رحه جو به اهو ئي عقيدو آهي.“ تنهن ڪري انهن ٽنهي کي عدالت ۾ گهرايو ويو. جريري رحه ۽ شبلي رحه ٻنهي تقيه کان ڪم ورتو ۽ انڪار ڪري ڇڏيو، مگر ابن عطاءَ رحه اقرار ڪيو ۽ قتل (موت) جي سزا مليس.[1]

پروفيسر نڪلسن، حلاج رحه تي هيٺيون تبصرو ڪيو آهي:

”حلاج رحه پنهنجي عقيدن ۾ ايتري حد تائين مخلص هو، هو هو پنهنجي ضمير جي خلاف حق کي لڪائي نه سگهندو هو. ان کان علاوه ماڻهن کي ان جي باري ۾ مضبوط گمان هئا ته هو قرامطه سان ميل جول رکي ٿو. هن مسلمانن ۽ غير مسلمن ٻنهيءَ کي پنهنجي عقيدي جي تبليغ ڪئي ان ڪري عالم ان جي خلاف ڪافر هجڻ جي فتويٰ ڏيڻ ۾ حق بجانب هئا. ان جو ڏوهه اهو نه هو ته، هن الوهيت جي راز کي ظاهر ڪري ڇڏيو، بلڪه هن اهڙي عقيدي جي تبليغ ڪئي، جنهن جو لازمي نتيجو مذهبي، سياسي ۽ عمراني (معاشرتي) انتشار ۽ بدنظمي هو.“[2]

جنيد رحه جي ٻين مشهور شاگردن جا نالا

جعفرالخلدي رحه، ابو سعيد العربي، ابو علي احمد رودباري رحه، ابو بڪر محمد ابن القطاني رحه، ابوالحسن علي ابن محمد المُزين رحه، ابو محمد عبدالله ابن محمدالمرتعش رحه ۽ ابويعقوب اسحاق ابن محمد النهرجوري رحه. حقيقت اها آهي ته بغداد ٽئين صدي ۾ اسلامي دنيا جو روحاني ۽ ثقافتي مرڪز بنجي ويو هو، ۽ هتان جو تصوف جو مڪتب،

1- تاريخ بغداد جلد 8 ص 127-
2 - ورثه اسلام ص 218.

پوري تصوف جو ترجمان هو. خراسان کان وٺي ڪري شام، مصر، عرب ۽ آفريقا تائين جو تصوف انهيءَ مڪتب کان متاثر ٿيو. ابو طالب مڪي رحہ پنهنجي تصنيف قوت القلوب ۾ لکي ٿو، ”اسان جي شيخ ابو سعيد ابن العربي رحہ پنهنجي تصنيف طبقات النساڪ ۾ لکيو آهي تہ بغداد جو تصوف جو مڪتب سڀ کان آخري ۾ قائم ٿيو ۽ آخري شيخ جنهن علم تصوف کي ترتيب ڏنو، (سو) جنيد رحہ هو. اهو وڏي ڳوڙهي نظر رکندو هو، حقيقت ۽ صداقت جو حامل هو ۽ ان جي اظهار تي قدرت بہ رکندو هو. ان کان پوءِ ٻئي جو نالو وٺندي مون کي شڪ ٿئي ٿو.[1]

جنيد رحہ جي شخصيت

جنيد رحہ شخصيت جي تشڪيل ٻن ڳالهين جي ٿورائتي آهي:

سندس ذاتي صلاحيت ۽ قابليت ۽ سندس مامي سري سقطي رحہ جي تربيت. هن (سري سقطي) جنيد رحہ جي ذاتي صلاحيتن کي اُڀارڻ ۾ پنهنجو پورو توجه ۽ ڪوشش صرف ڪئي هئي. ۽ انهيءَ لائق ۽ قيمتي هيري جي تربيت اهڙي طرح سان ڪئي، جو جنيد رحہ کي تصوف جو امام بڻائي ڇڏيائين. ان فن ۾ سندس اهو ئي مرتبو ۽ مقام آهي، جيڪو فقہ ۾ امام اعظم ابو حنفيہ رحہ کي حاصل آهي.

جڏهن جنيد رحہ جي عمر ستن سالن جي ٿي تہ هُن انهيءَ ننڍي ٻار کي عوام سان ميل جول[2] کان روڪي ڇڏيو. اُن جي تعليم جي شروعات ان طرح ٿي، جو جڏهن علماءَ ۽ مشائخ، سقطي رحہ جي درس جي حلقي ۾ گڏ ٿي ويندا هئا تہ اُهو جنيد رحہ کي پاڻ وٽ ويهاري فلسفياڻي انداز ۾ کانئس سوال ڪندو هو ۽ سندس جوابن جي درستگي ڪندو هو. پوءِ کيس چوندو هو تہ هاڻ جيڪا گفتگو مان حاضرين مجلس سان ڪريان تون ان کي غور سان ٻڌ. آخر ۾ سندس امتحان

1_ قوت القلوب_ جلد ٻيو_ ص 41.

2_اسان جي زماني ۾ حضرت مولانا محمد يحيٰ صاحب ڪاندلوي، شاگرد رشيد قلب الارشاد والتڪوين حضرت مولانا الحاج الحافظ رشيد احمّد صاحب گنگوهي جي تعليم بہ انهيءَ طريقي تي ٿي هئي. جڏهن ان جي عمر ستن سالن جي ٿي تہ ان جي والد مرحوم کيس حڪم ڏنو تہ (هو) بغير اجازت جي نہ تہ گهر کان ٻاهر نڪري ۽ نہ ڪنهن شخص سان خواهہ اهو ٻار هجي يا جوان، گفتگو ڪري ۽ نہ ئي ڪو ڪتاب پڙهي. (مؤلف)

ونــندو هو.

جڏهن جنيد رحه ٻارهن سالن جو ٿيو ته سندس تعليم جي باقاعده شروعات ٿي. سڀ کان پهرين اُن بغداد جي مشهور فقيه ابوثـور کان فقه جو علم حاصل ڪيو. تعليم جي دوران هن پنهنجي ذهني قابليت، فڪر جي عمدگي، ذهانت ۽ ڏاهپ، حاضر دماغي ۽ فصاحت جو غير معمولي مظاهرو ڪيو.

فقه جي تحصيل کان پوءِ هن سمورن مروج علمن ۾ مهارت حاصل ڪئي ۽ تعليم کان فارغ ٿي ڪري ريشم جي تجارت کي معاش جو ذريعو بنايو، ته جيئن ڪنهن مريد جي اڳيان سوال لاءِ هٿ ڊگهو ڪرڻ جي نوبت نه اچي. هن جي زندگي ۾ هر لحاظ کان اعتدال جو رنگ غالب هو. سندس گهر صوفين ۽ عالمن جي توجه جو مرڪز بنجي ويو هو. (اهو) ناممڪن هو ته ڪو عالم يا صوفي بغداد اچي ۽ سندس محفل ۾ شريڪ نه ٿئي.

انيءَ زماني جا صوفي عام طور تي سياحت ڪندا هئا، مگر جنيد رحه حج جي هڪ سفر کان علاوه ٻيو ڪوبه سفر نه ڪيو. حج جو جيڪو مفهوم سندس ذهن ۾ ويٺل هو، اُن جي وضاحت ان گفتگو مان ٿي سگهي ٿي جيڪا سندس ۽ هڪ حاجيءَ جي وچ ۾ ٿي:

هڪ ڏينهن هڪ شخص ساڻس ملڻ آيو. پڇا ڪرڻ تي خبر پئي ته حج کان واپس آيو آهي. هُن کانئس پڇيو ته، "جا جڏهن کان تون حج جي لاءِ گهر کان نڪتين، (ته) گناهن کان پري هئين؟" هن نفيءَ ۾ جواب ڏنو. اهو ٻڌي جنيد رح چيو، "تون سفر ئي نه ڪيو؟" وري پڇيائينس ته، "سفر جي دوران جڏهن تون ڪنهن سراءِ ۾ رات گذارڻ جي لاءِ ترسين ته تون ان رات ڪو قرب جو مقام طيءِ ڪيو؟" ان چيو ته "نه"، جنيد رحه چيو، "ته تون منزل بمنزل سفر طيءِ نه ڪيو." وري پڇيائينس، "جڏهن تون احرام ٻڌو ته اڳوڻي لباس سان گڏوگڏ انساني صفتن مثلاً: وڏائي، تڪبر، بغض، حسد، حرص ۽ لالچ کي به دور ڪيو؟" هن چيو ته "نه". جيند رحه چيو: "ته پوءِ تون احرام ئي نه ٻڌو." وري پڇيائين: "جڏهن تون عرفات جي ميدان ۾ وقوف ڪيو ته ذات باري جو مراقبو ڪيئي؟" هن وراڻيو ته: "نه". جنيد رحه چيس ته "پوءِ تون وقوف ئي نه ڪيو." وري پڇيائينس، "جڏهن تون مزدلفه وئين ۽ دلي آرزو حاصل ڪيئي ته سمورين نفساني خواهشن کان لاڳاپو

تَوڙي ڇڏيئه؟“ هن چيو ته ”نه“. جنيد رحه چيو، ” ته تون مزدلفه ئي نه ڏنو.“ وري ڇيائين ته، ”جڏهن تون ڪعبي جو طواف ڪيو ته ذات باري جي جمال جو مشاهدو ڪيئي؟“ هن چيو ته ”نه“. جنيد رحه چيو، ”ته پوءِ تون منهنجي ڪان طواف ئي نه ڪيو.“ وري پڇيائينس، ”جڏهن تون صفا ۽ مروه جي وچ ۾ سعي ڪئي ته صفا جو مقام حاصل ڪيئي يا نه؟“ هن چيو ته ”نه“. جيند رحه چيس ته ” تون سعي ڪئي ئي نه“. وري پڇيائين، ”جڏهن تون منيٰ ۾ آئين ته تون پنهنجي نفساني خواهشن کي قربان ڪيو؟“ هن چيو ته ”نه“. جنيد رحه چيو، ”ته پوءِ تون منيٰ ۾ وئين ئي نه ۽ قرباني به نه ڪيئي.“ وري پڇيائين، ”جڏهن تون رمي ڪئي ته انهن ڪنڪرين سان گڏ پنهنجي نفساني خواهشن کي به دل مان ڪڍي ڪري پري اڇلايئه؟“ هُن وراڻيو ته، ”نه“. جنيد رحه چيس، ” ته پوءِ تون رمي به نه ڪئي. ۽ حقيقت اها آهي ته تون منهنجي ڪان حج ئي نه ڪيو. واپس وڃ ۽ ٻيهر حج ڪر، جهڙي طرح مون ٻڌايو آهي، ته جيئن مقام ابراهيمي حاصل ڪري سگهين“.[1]

جنيد رحه جي گهر ۾ هڪ خادم هئي، جنهن جو نالو زيتونه هو. هوءَ نهايت نيڪ ۽ وفادار هئي. جنيد رحه ۽ سندس دوستن جي وڏي خلوص سان خدمت ڪئي هئائين. جنيد رح کي الله پاڪ نهايت اعليٰ درجي جي صحت عطا ڪئي هئي. ڪاڏي پيٽي ۾ حد درجي جو محتاط هو ان ڪري سڄي ڄمار ۾ بيمار نه ٿيو. جيئن ته جسماني طور تي ڏاڍو طاقتور هو، ان ڪري ڪن ماڻهن کي ان جي صوفي هجڻ جو يقين ئي نه ايندو هو.

هن سڄي عمر ڪنڌن واري سياست ڪان پنهنجو دامن بچائي رکيو، ۽ ان خيال سان ته متان وقت جي حڪمرانن کي مٿس اعتراض جو موقعو ملي هن سڄي عمر ”پبلڪ اسپيچ“ (عوامي ميڙ ۾ تقرير ڪرڻ) ڪان پرهيز ڪئي. نه سڄي عمر ڪنهن قرامطي کي پنهنجي محفل ۾ اچڻ ڏنو نه خود ڪنهن قرامطي سان ملڻ ويو. سندس زماني ۾ منطق، فلسفي ۽ الاهيات ۾ انهن دوکيبازن جي وڏي شهرت هئي. مگر جنيد رحه انهن جي باطني خباثت ڪان چڱي طرح آگاه هو، ان ڪري انهن منافقن ڪان

1 ـ ڪشف المحجوب از هجويري ـ ص 328.

سدائين دور ئي رهيو ۽ جڏهن انهن زنديقن[1] ۽ ملحدن جي ڳجهين سازشن ۽ مڪارين جي ڪري تصوف بدنام ٿيو ۽ مشڪوڪ صوفين تي حڪومت جو عتاب نازل ٿيو ۽ وٺ پڪڙ جو سلسلو شروع ٿيو ته جنيد رحه عدالت ۾ حاضر ٿي ڪري صاف لفظن ۾ اعلان ڪيو ته "مان نہ اصل ۾ هڪ فقيهہ ۽ محدث آهيان، ها تزڪيۂ نفس جي اهميت عوام تي واضح ڪندو رهان ٿو. منهنجو تصوف ڪتاب ۽ سنت جو پابند آهي. جيڪا ڳالھ قرآن ۽ حديث مان ثابت نہ هجي اها مردود آهي."

اهو ئي سبب آهي تہ جڏهن حلاج رحہ "اناالحق" جو نعرو بلند ڪيو تہ جنيد رحہ ڪيس پاڻ وٽ اچڻ کان روڪي ڇڏيو ۽ ساڻس لاڳاپا ٽوڙي ڇڏيا. ان جي زندگي جي آخري دور ۾ جڏهن ڪجھ صوفين جي غلط روش ۽ شرعي حدن کان نڪتل گفتگو جي بنياد تي عالمن انهن جي خلاف فتويٰ ڏني ۽ حڪومت پڇا ڳاڇا ڪئي ۽ مجرمن کي سزائون ڏنيون تہ جنيد رحہ ڏاڍو غمگين ٿيو ۽ گوشہ نشيني اختيار ڪيائين. هن پنهنجي دوستن ۽ شاگردن کي نصحيت ڪئي تہ تصوف جا اهي ئي مسئلا عوام کي سيکارين، جيڪي شريعت جي مطابق هجن ۽ اهڙو ڪوبہ مسئلو بيان نہ ڪن، جيڪو انهن جي سمجھ کان مٿانهون هجي. تنهنڪري جڏهن سندس شاگرد شبلي رحہ ڪيس اهڙو خط لکيو، جنهن ۾ توحيد جا اسرار (راز) ظاهر ڪيل هئا تہ هن انهيءَ خط جي پويان هيءَ عبارت لکي ڪري، اهو خط واپس ڪري ڇڏيو. "اي ابوبڪر! انهيءَ قسم جي تحرير کان پرهيز ڪر."[2]

جنيد رحہ هڪ فني ماهر طبيب جيان چڱيءَ طرح ڄاڻي پيو تہ عوام جي لاءِ ڪهڙي تعليم مناسب آهي. ان جو ثبوت ابوالحسن نوري رحہ جي هن بيان مان ملي سگهي ٿو تہ، "مان هڪ ڏينهن جنيد رحہ جي

1_ بقول علامہ ابن الجوزي رحہ "انهن جا عقيدا ۽ عمل سڀ اسلام کان بلڪل مخالف آهن." اسماعلين جي گمراھ ٽولي مان جيڪي ماڻهو حدون قرامط جا پيروڪار بنجي ويا اهي قرامطہ (قرامطين) جي نالي سان مشهور ٿيا. اهي ماڻهو حلول ۽ تجسم پنهي غير اسلامي عقيدن جا قائل آهن. حضرت علي رضہ کي خدا يا خدا جو اوتار مڃيندا هئا ۽ اهو بہ تہ ان جي مرڻ کان پوءِ ان جو روح، ان جي جانشين ۾ منتقل ٿي ويجي ٿو. ان ڪري سمورا ائمہ "خدا جا اوتار" هئا.

2_ ڪتاب اللمع ص. 233.

خدمت ۾ حاضر ٿيس، هُو درس جي مسند تي جلوه افروز هو. درس کان پوءِ مون چيو، ”ابوالقاسم! جيستائين اوهان ماڻهن کان حق کي ڳجهو رکيو، مگر انهن اوهان کي عزت ڏني. مون انهن تي حق واضح ڪيو، مگر انهن مون کي پٿرن سان نوازيو“.[1]

جنيد رحہ جو مسلڪ اهو آهي تہ تصوف سراسر اسلام تي مبني آهي. ان سڄي عمر ان دعويٰ کي ثابت ڪرڻ ۾ بسر ڪري ڇڏي ۽ هو ان ڪوشش ۾ ڪامياب بہ ٿيو. هن سڄي عمر شريعت جي پابندي ڪئي. فرضن کان علاوه سنتون ۽ نفل بہ ڪثرت سان پڙهندو هو. قرآن مجيد جي تلاوت ڪرڻ سندس زندگيءَ جو معمول هو.

معتبر راوين جو بيان آهي تہ هُو آخري دم تائين شريعت جي اتباع ۾ مشغول رهيو.[2]

هُو هڪ متبحر عالم هو، ذهانت ۽ ذاهپ ۾ بيمثال هو. سمورن عصري (زماني جي) علمن کان واقف هو. تفسير، حديث، فقہ، منطق، فلسفي، ڪلام، عقائد، الاهيات، اخلاق ۽ تصوف جي مسئلن تي مجتهدن جي طريقي جيان گفتگو ڪندو هو. انهن خوبين کان علاوه هميشہ تزڪيہٴ نفس، مجاهدن، ۽ ذڪر ۽ مراقبي ۾ مشغول رهندو هو.

جيڪڏهن ڪو شخص ڪانئس، ڪنهن صوفياڻي حال (فحالت) يا مقام جي باري ۾ پڇا ڪندو هو تہ، پاڻ خلوت ۾ وڃي ڪري مراقبو ڪندو هو ۽ ڏيان کان پوءِ جيڪو گيان حاصل ٿيندو هو، جنهن کي ذاتي مشاهدو چئي سگهو ٿا، ان کي سائل جي اڳيان بيان ڪندو هو. تنهنڪري سندس شاگرد رشيد ابوجعفر خلدي رحہ جو قول آهي تہ، ”اسان جنيد رحہ کان علاوه ڪنهن اهڙي صوفيءَ کي نٿا سڃاڻون، جنهن عقل ۽ عرفان، ڪتابي علم ۽ ذاتي مشاهدي کي اهڙي طرح پنهنجي زندگيءَ ۾ گڏ ڪيو هجي. بغداد ۾ ڪوڙ سارا علماءَ آهن، جيڪي ظاهري علم ۾ ماهر آهن، مگر معرفت کان اڻڄاڻ آهن. اهڙي طرح ڪيترائي شيخ آهن، جيڪي باطني علمن ۾ بلند مقام رکن ٿا مگر عقلي ۽ شرعي علمن کان اڻڄاڻ آهن. مگر جنيد رحہ هڪ ئي وقت ٻنهي علمن وارو آهي ۽ ان ۾ شڪ نہ آهي تہ ان جو علم ان جي عرفان

1۔ ڪشف المحجوب ص 131.

2۔ ڏسو ڪشف المحجوب ص 303 ۽ ڪتاب اللمع ص 210.

سان وڌيل آهي."

خلدي رحہ جيڪو ڪجھ چيو، ان تي هاڻ ڪوبہ شخص ڪنهن قسم جو واڌارو نٿو ڪري سگهي، سواءِ ان ڳالھ جي تہ اهوئي سبب آهي جو اڄاڻ تائين ٻيو سيدالطائفہ پيدا نہ ٿيو آهي.

جنيد رحہ جون تصنيفون

جنيد رحہ پنهنجي استاد محاسبي رح جيان گهڻيون تصنيفن وارو نہ هو. ابن نديم سندس ٻن ڪتابن جو ذڪر ڪيو آهي. (1) ڪتاب امثال القرآن، (1) رسائل: ابو نصر سراج رحہ پنهنجي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ان جي هڪ تصنيف "شرح شطحيات ابي يزيدالبسطامي رحہ." مان ڪجھ اقتباس ڏنا آهن. هجويري رحہ ڪشف المحجوب ۾ ان جي چوٿين تصنيف "تصحيح الاراده" جو ذڪر ڪيو آهي مگر اڄ ان جا فقط ٻہ ڪتاب اسان تائين پهتا آهن: هڪ تہ جنيد رحہ جا رسالا ۽ ٻيو ڪتاب ان جا ڪجھ رسالا آهن، جيڪي حلية‌الاولياءَ ۾ شامل آهن.

"جنيد رحہ جا رسالا" ۾ جيڪو 1962ع ۾ لنڊن مان شايع ٿيو آهي، هيٺيان رسالا شامل آهن: (1) رسالہ الي بعض اخوانہ (2) رسالہ الي يحيٰ بن معاذ الرازي رحہ (3) رسالہ الي بعض اخوانہ (4) رسالہ الي ابي بڪر الڪسائي الدنيوري رح (5) رسالہ بغير عنوان (6) رسالہ الي عمرو بن عثمان المڪي رحہ (7) رسالہ الي يوسف بن حسين الرازي (8) دواءَ الارواح (9) ڪتاب الفناءَ (10) ڪتاب الميثاق (11) ڪتاب في الالوهية (12) ڪتاب في الفرق بين الاخلاص والصدق (13) باب آخر في التوحيد (14) مسئلہ اُخريٰ في التوحيد (15 کان 19) بہ انهيءَ موضوع تي آهن. (20) آخر مسئلہ (21) ادب المفتقرالي الله.

جنيد رحہ جي تعليم

تمهيد:

صوفيانہ زندگيءَ جي شروعات اها آهي تہ جيڪو شخص حقيقي معنيٰ ۾ ڪنهن اهڙي مذهب جو پوئلڳ آهي، جنهن ۾ خدا کي معبود، مطلوب ۽ مقصود قرار ڏنو ويو آهي، (تہ) اهو لازمي طور تي اهو محسوس ڪري ٿو تہ مون ۾ ۽ منهنجي خدا ۾ دوري آهي. جيئن تہ مطلوب جو قرب يا ان جي معيت (همراهي) جو حصول هر طالب جو اصل

مقصد هوندو آهي. ان ڪري هو قرب يا معيت جي حصول جي ڪوشش ڪري ٿو، جنهن طريقي يا ذريعي سان اهو پنهنجي مطلوب جو قرب حاصل ڪري ٿو. ان کي اصطلاح ۾ تصوف چئجي ٿو.

جنيد رحہ تصوف جون ڪيتريون ئي تعريفون بيان ڪيون آهن، انهن مان بہ تعريفون هيٺ ڏجن ٿيون:

(الف) تصوف اهو آهي تہ صوفي اهڙي طرح خدا جي معيت ۾ زندگي گذاري[1] جو غير الله سان، ان کي ڪوبہ دلي لڳاءُ باقي نہ رهي.[2]

(ب) تصوف اها ڪوشش[3] يادر طلب ڪوشيدن[4] آهي، جنهن ۾ هڪ انسان پنهنجي پوري زندگي بسر ڪري ڇڏي ٿو. (هتي ڪوشش مان مراد اهو ئي قرب جو حصول يا معيت جي ڪوشش آهي)

جنيد رحہ کان ماڻهن پڇيو تہ اها ڪوشش خدا جي صفت آهي يا بندي جي؟ هُن وراڻيو تہ، ”حقيقت ۾ تہ اها خدا جي صفت آهي مگر بظاهر يا صورتاً ٻانهي جي صفت آهي.“ [5]

پهرين تعريف جو مطلب اهو آهي تہ جڏهن ٻانهو غيرالله کي ڪلي طور تي ڇڏي ڏي تہ دوري جو ازالو ٿي ويندو.

واضح رهي تہ قرآن حڪيم ان حالت کي تبتل سان مشابهت ڏني آهي ۽ ان کي صوفي هن جملي سان ادا ڪن ٿا: ”سڀ کان ٽوڙ، خدا سان جوڙ.“

ٻي تعريف جو مطلب اهو آهي تہ جڏهن دوري جو احساس ختم ٿي وڃي ٿو ۽ قرب حاصل ٿي وڃي ٿو تہ صوفي تي اها حقيقت منڪشف (ظاهر) ٿئي ٿي تہ منهنجون صفتون دراصل خدا جون ئي صفتون آهن.

ان جو نتيجو اهو ٿئي ٿو تہ ان جون صفتون فنا ٿي وڃن ٿيون. هجويري رحہ ان جو مطلب اهو بيان ڪيو آهي تہ ”حقيقي توحيد ۾

1_ يعني خدا جي احڪامن تي عمل ڪندي زندگي گذاري. (سنڌيڪار)
2_ رسالہ قشيريہ_ ص 127.
3- اندرين ره مى تراش و مى خراش
تا دم آخر دمے فارغ مباش
4_ طلب جي لاءِ ڳولا (ڪوشش) ڪرڻ. (سنڌيڪار).
5_ ڪشف المحجوب_ ص 36.

انساني صفتون باقي رهن ٿي ٿيون، ڇاڪاڻ ته انساني صفتون قائم بالذات ۽ مستقل نه آهن، فقط رسمي آهن، سراسر غير مستقل ۽ عارضي، جيئن آئيني ۾ عڪس. فاعل حقيقي فقط خدا آهي، ان ڪري اهي حقيقت ۾ باري تعاليٰ جون صفتون آهن.“

جينيد رحه رسالي نمبر 10 ۾ انهيءَ حالت جي تشريح هن طرح ڪئي آهي، ”انهن مطلق صفتن جي حالت ۾ صوفيءَ جون ذاتي صفتون زائل ٿي وڃن ٿيون ۽ ان ازالي ڪانپوءِ ان کي حضور ڪامل نصيب ٿي وڃي ٿو ۽ انهيءَ حضوريءَ جي ڪري هو پنهنجي پاڻ کان غائب ٿي وڃي ٿو ۽ جڏهن اهو خدا جي اڳيان حاضر ۽ پنهنجي پاڻ کان غائب ٿي وڃي ٿو ته هڪ ئي وقت هو حاضر به هوندو آهي ۽ غائب به هوندو آهي.“

جيڪا حالت انهيءَ رسالي ۾ بيان ڪئي ويئي آهي، ان جو ٻيو نالو توحيد آهي. جيستائين هڪ شخص پنهنجي پاڻ کي توحيد ۾ اهڙي طرح فنا نه ڪري ڇڏي، جو ان جي نگاهه ۾ غير جو وجود باقي نه رهي، اهو مؤحد نٿو بڻجي سگهي.

اها باري تعاليٰ جي هستيءَ جي توحيد ئي جنيد رحه جي مشاهدي ۽ تعليم جو مرڪزي يا بنيادي تصور آهي. جنيد رحه انهيءَ رسالي ۾ انهيءَ مرڪزي تعليم جي وڌيڪ وضاحت ڪئي آهي. تنهنڪري لکي ٿو ته: ”پنهنجي پاڻ کان غائب ٿي وڃڻ ڪانپوءِ اهو وري ان حالت ۾ واپس اچي وڃي ٿو جنهن ۾ هو (تخليق کان) اڳ هو. هاڻ هو پاڻ کي موجود پائي ٿو يعني غيبت (غيرموجودگي) کان بعد ان کي پنهنجو حضور حاصل ٿي وڃي ٿو. ان کان اڳ ۾ هو خدا ۾ حاضر هو ۽ پنهنجي پاڻ ۾ غائب هو. هاڻ هُو خدا جي اڳيان به حاضر آهي ۽ پنهنجي اڳيان به، ڇاڪاڻ ته هاڻ هو الله تعاليٰ جي عشق جي غلبي سبب سڪر جي حالت کان ٻاهر نڪري آيو ۽ صحو جي حالت ۾ اچي ويو. هاڻ ان ۾ تفڪر جي صفت پيدا ٿي ويئي، جنهن جي ڪري هو هر شيءِ کي ان جو صحيح مقام ڏيئي سگهي ٿو.“

اهڙي طرح جنيد رحه توحيد جي اعليٰ تعليم سان گڏوگڏ قرآن ۽ سنت کي به سامهون رکيو ۽ تمسڪ بالقرآن[1] سبب هو انهن ٿاٻن بلڪ گمراهين کان محفوظ رهيو، جن ۾ ڪجهه اهي صوفي گرفتار ٿي ويا جن

1ـ قرآن پاڪ کي پڪڙي رهڻ. (سنڌيڪار).

فقط سڪر جي حالت کي ڪافي سمجهيو.[1]

مطلب ته توحيد جو عقيدو ۽ صحو جو عقيدو، اهي ٻه عقيدا جنيد رحه جي سڄي نظام تصوف جي لاءِ پيڙهه جي پٿر جيان آهن. ايندڙ صفحن ۾ انهن ٻنهي عقيدن جي شرح پيش ڪئي ويندي.

توحيد جو عقيدو

جنيد رحه جي زندگي (ٽئين صدي) ۾ توحيد جو مسئلو سمورن مذهبي فڪري مدرسن جي توجهه جو مرڪز بڻيل هو. خاص طور تي معتزلين کي ان ۾ ايتري قدر رغبت هئي، جو ماڻهو ان کي "اصحاب التوحيد" جي لقب سان ياد ڪندا هئا. اهي ماڻهو ان مسئلي ۾، عقل جي روشنيءَ ۾ غور ۽ فڪر ڪندا هئا. انهن جي ڀيٽ ۾ صوفي جيئن ته عقل جي بي اثر هجڻ ۽ گهٽ حيثيت کان آگاهه هئا ان ڪري اهي ان مسئلي کي وحي ۽ الهام جي مدد سان حل ڪندا هئا. تنهنڪري چوٿين صدي هجريءَ جو هڪ صوفي ابن الڪاتب رحه چوي ٿو ته "معتزلين عقل کي رهنما بڻائي گمراهي جو رستو اختيار ڪيو، مگر صوفي دل جي هدايت تي عمل ڪري منزل مقصود تائين پهچي ويا."[2]

بهرحال پنهنجي زماني جي سڄڻ جي تقاضا سبب، جنيد رحه به انهيءَ اهم مسئلي تي غور ۽ فڪر ڪيو ۽ ان نتيجي تي پهتو ته توحيد خداونديءَ جي منطقي تعريف نٿي ٿي سگهي. تنهنڪري هو چوي ٿو ته "توحيد جي باري ۾ بهترين قول حضرت صديق اڪبر رضه جو آهي، جيڪو فرمائي ٿو ته حمد جي لائق آهي اها ذات جنهن ٻنهنجي ٻانهن تي پنهنجي ذات ۽ صفات جي علم جو ان ڪانسواءِ ٻيو ڪوئي رستو نه کوليو ته اهي ان سلسلي ۾ پنهنجي ڪمزور فهم جو اعتراف ڪن."[3] (العجز عن الادراک ادراک)۔

ان مان معلوم ٿيو ته جنيد رحه جو نظريو اهو آهي ته توحيد جو علم ادراڪ (عقل ۽ فهم) جي سرحد کان ٻاهر آهي. تنهنڪري هو چوي ٿو ته. "توحيد اها حقيقت آهي، جنهن ۾ سموريون نشانيون ۽ علامتون محو (غائب) ٿي وڃن ٿيون ۽ فقط الله تعاليٰ "الآن کما کان"

1۔ رسالہ قشيريہ ص 137.

2۔ تفصيل جي لاءِ ڏسو: رسالہ قشيريہ ص 137.

3۔ ڪتاب اللمع۔ ص 124.

باقي رهجي وڃي ٿو"[1] (خدا اڄ بہ ائين ئي آهي، جيئن هُو هو).

هڪ پيري ماڻهن کانئس توحيد جو مطلب پڇيو تہ هُن چيو تہ "توحيد اها معنيٰ آهي، جنهن جي تعريف نٿي ٿي سگهي حالانڪ توحيد جي معنيٰ ۾ مڪمل علم لڪل آهي."[2] اصل حقيقت اها آهي تہ سمورا صوفي انهيءَ ڳالھ جا معترف آهن تہ توحيد جي معنيٰ ۽ مفهوم کي لفظن جي ذريعي بيان نٿو ڪري سگهجي. تنهنڪري علامہ ابن خلدون بہ اهو ئي چوي ٿو تہ، "دُشواري جو بنياد اهو آهي تہ ڪنهن زبان ۾ اهڙا لفظ موجود نہ آهن، جيڪي توحيد جي مفهوم کي واضح ڪري سگهن. حقيقت اها آهي تہ ڪابہ زبان حقائق مجرده (خالي حقيقتن) جو بيان بخوبي نٿي ڪري سگهي."[3]

صوفياڻي نقطہ نگاھ کان توحيد جي تعريف ايتري قدر مشڪل آهي، جو ڪوبہ صوفي ان جو چڱيءَ طرح فرض ادا ڪري نہ سگهيو آهي. مثال طور: جڏهن ذوالنون مصري کان ماڻهن توحيد جي معنيٰ پڇي تہ اُن اهو جواب ڏنو تہ، "توحيد اها آهي تہ توهان کي ان ڳالھ جو علم ٿي وڃي تہ جڏهن خدا ڪنهن شيءِ کي موجود ڪرڻ گهري ٿو تہ ان کي ڪنهن طبعي سبب جي حاجت نہ هوندي آهي (ان جو ارادو ئي شيءِ کي موجود ڪري ڇڏي ٿو) ۽ اهو تہ ان جو تخليق جو عمل برابر جاري آهي (ڪل يوم هو في شان) ۽ هر شيءِ جي علت (سبب يا مقصد) ان جو اهو ئي تخليق جو فعل آهي ۽ ان جي ڪائي علت ناهي (بيءَ حالت ۾ تسلسل لازم ايندو). ٻيو اهو تہ توهان جنهن شيءِ جو تصور ڪريو يا ڪري سگهو ٿا، خدا ان کان مختلف آهي."[4] پڙهندڙ غور ڪن تہ اها بلڪل اها ئي تعريف آهي، جيڪا اسلامي فلسفين عقائد جي ڪتابن ۾ ڏني آهي (ڏسو شرح عقائد نفسي وجلالي و شرح مقاصد). ان تعريف ۾ تصوف جو مخصوص رنگ ڪٿي نظر نٿو اچي.

جنيد رحہ توحيد جي تعريف ۾ بيشڪ اها ڪوشش ڪئي آهي تہ تصوف جو رنگ بہ نظر اچي. تنهنڪري ان توحيد جي تعريف هن طرح ڪئي آهي تہ، "التوحيد افرادالقديم عن المحدث"۔ يعني توحيد اها

1۔ رسالہ قشيريہ۔ ص 135.

2۔ قشيري ص 135.

3۔مقدمہ ابن خلدون ۔ جلد سوم۔ ص 76.

4۔ رسالہ قشيريہ ص 135

آهي تہ قديم (واجب الوجود هستي) کي محدث (ممڪن الوجود هستي)، کان جدا ڪيو وڃي. انهيءَ بليغ جملي جو مطلب هي آهي :

(1) الله تعاليٰ جي ازلي ذات کي ذوات حادثہ (پيدا ڪيل شين) کان الڳ ڪيو وڃي. فقط ذات ازلي کي مقصود بنايو وڃي ۽ ماسويٰ الله* کان نظر ڦيرائي وڃي بلڪ ان کي باطل سمجهيو وڃي.

(2) الله تعاليٰ جي ازلي صفتن کي ڪائنات جي شين جي صفتن کان جدا ڪيو وڃي. فقط صفتن کي مرڪز نگاهہ بڻايو وڃي ۽ مخلوقات جي عارضي صفتن جو ابطال[1] ڪيو وڃي ۽ اهو ثابت ڪيو وڃي تہ حقيقت ۾ الله جي ذات ۽ صفات کان علاوه ڪائي شيءِ موجود نہ آهي. جيڪو ڪجهہ نظر اچي ٿو اهو سڀ عارضي آهي، تباهہ ٿيندڙ آهي، فاني آهي، بي ثبات آهي، ان ڪري توجه جي قابل نہ آهي.

(3) الله تعاليٰ جي فعلن کي ڪائنات جي شين جي فعلن کان الڳ ڪيو وڃي ۽ اهو ثابت ڪيو وڃي تہ فقط اهو ئي فاعل حقيقي آهي ان کانسواءِ هن ڪائنات ۾ ڪوبہ فاعل حقيقي نہ آهي. انسان جا فعل الله جي مشيئت جا محتاج آهن، الله جيڪڏهن بندن کي فعل جي قدرت، طاقت ۽ قوت عطا نہ ڪري تہ ڪوبہ شخص ڪو فعل يا حرڪت نٿو ڪري سگهي.[2]

جنيد رحہ انهيءَ معاملي جي وضاحت بہ ڪئي آهي تہ الله جون صفتون ۽ ان جا فعل سڀ ان جي ذات ۾ داخل آهن يعني ان طرح ان جي ذات ۾ داخل آهن، جو منجهن ڪو امتياز نہ آهي ۽ جڏهن سالڪ توحيد جي انهيءَ مقام تي فائز ٿئي ٿو تہ ان کي معلوم ٿي وڃي ٿو تہ صفتون ۽ فعل سڀ ذات ۾ داخل آهن ۽ ان وقت اهو خود بہ پوري طرح ذات ۾ جذب ٿي وڃي ٿو. "من تو شدم تو من شدي"[3]

جنيد رحہ جي پيش ڪيل اها تعريف ايندڙ صوفين جي لاءِ واٽ جي لاٽ بنجي ويئي. سڀني ان کي اختيار ڪيو ۽ سڀني پنهنجي پنهنجي طبعي رجحان جي مطابق ان جي تشريح ڪئي. مثلاً: ابو نصر

* الله کان سواءِ باقي سڄي دنيا. (سنڌيڪار)

1۔ ابطال= باطل ڪرڻ۔ ڪوڙو ڪرڻ۔ غلط قرار ڏيڻ. (سنڌيڪار)

2۔ فتدبرو في القرآن: "ماشاءَ الله لاقوة الابالله" . "وما تشآؤن الا ان يشآءَ الله."

3۔ يعني : "مان تون ٿي ويس، تون مان ٿي وئين." (سنڌيڪار)

سراج رحہ تفصيلي ڪلام ڪان پوءِ لکيو آهي تہ ”توحيد باري تعاليٰ جو نہ بيان ٿي سگهي ٿو ۽ ان اُن جي تعريف ٿي سگهي ٿي.“ ۽ پنهنجي تائيد ۾ جنيد رحہ جو قول پيش ڪيو اٿس.[1]

هجويري رحہ اهو لکيو آهي تہ ”واضح هجي تہ خدا ازلي آهي ۽ توهان سڀ فاني ۽ عارضي مظهر آهيو. توهان جي ذات ڪي خدا جي ذات سان ڪابہ نسبت يا تعلق نہ آهي ۽ نہ توهان جي صفتن ۽ ان جي صفات ۾ ڪائي مشارڪت (حصيداري) يا مماثلت آهي ۽ نہ قديم ۽ حادث (واجب ۽ ممڪن) ۾ ڪا يگانگت يا تعلق آهي.[2]

امام قشيري رحہ بہ جنيد رحہ جي قول جي تصديق ڪئي آهي.[3] ثانوي رحہ بہ توحيد جي تشريح ۾ جنيد رحہ جي ئي پيش ڪيل تعريف کي اختيار ڪيو آهي تہ ”التوحيد افرادالقديم عن المحدث.“[4] حد آهي تہ ابن تيميہ رحہ بہ جيڪو پڪي عقيدي جو سني آهي ۽ عجمي يا ايراني تصوف جو سخت مخالف آهي، (تنهن) جنيد رحہ جي هن تعريف کي پسند ڪيو آهي ۽ لکيو آهي تہ ”جيڪڏهن صوفي، جنيد رحہ جي هن تعريف کي هميشہ مدنظر رکن تہ قديم ۽ حادث ۾ اهڙو فرق آهي، جيڪو ڪڏهن بہ ختم ٿي نٿو سگهي (مطلب اهو آهي تہ قديم ڪڏهن بہ حادث نٿو بنجي سگهي ۽ حادث ڪڏهن بہ قديم نٿو بنجي سگهي) تہ اُهي انهيءَ گمراهيءَ کان محفوظ رهي سگهن ٿا، جنهن ۾ ڪجھ صوفي ڦاسي ويا.“[5]

جنيد رحہ پنهنجي اڪثر رسالن ۾ توحيد جي مفهوم جي وضاحت ڪئي آهي. مثال رسالہ نمبر 16 ۾ پاڻ لکي ٿو: ”سمجهي ڇڏيو تہ توحيد، بني آدم ۾، چئن مرتبن (درجن) ۾ پاتي وڃي ٿي. پهريون مرتبو: عوام الناس جي توحيد، ٻيو مرتبو: علماءَ جي توحيد، ٽيون ۽ چوٿون مرتبو: عارفن جي توحيد (يا هيئن چئو تہ صوفين ۽ اخص الخواص[6] جي توحيد) جيتوڻيڪ متڪلم (منطقي) توحيد جي انهن مرتبن (درجن) کي تسليم نٿا ڪن، مگر امام غزالي رحہ ان نظريي جي تائيد

1۔ ڏسو ڪتاب اللمع۔ ص 30.
2۔ ڪشف المحجوب۔ ص 281.
3۔ رسالہ قشيريہ ص 136.
4۔ ڏسو ڪشاف اصطلاحات الفنون جلد 2۔ ص 1486.
5۔ منهاج السنہ ج 3ص 85.
6۔ خاص ۾ خاص. (سنڌيڪار)

ڪئي آهي ۽ لکيو آهي ته هر شخص جي اخلاقي ۽ نفسياتي حالت ٻين کان مختلف ٿيندي آهي ان ڪري مرتبن جو وجود عقل وٽان آهي.

جنيد رحہ خود به انهيءَ نظريه کي نفسياتي ۽ اخلاقي نقطهٔ نگاهه جي روشنيءَ ۾ حل ڪيو آهي. ان جو حل فلسفياڻي استدلال تي مبني نه آهي، بلڪه انسانن جي باطني ۽ نفسياتي حالت کان گهري واقفيت ۽ انساني فطرت جي عميق مطالعي تي مبني آهي، بلڪ مان ته ايتري تائين چئي سگهان ٿو ته مسلمانن جي فڪري تاريخ ۾ جنيد رحہ کان اڳ ۾ ڪنهن جي انهيءَ نُڪتي تائين رسائي نه ٿي سگهي. انهيءَ بنياد تي مان اهو سمجهان ٿو ته جنيد رحہ نه فقط هڪ عارف هو بلڪه هُو (هڪ) حڪيم (فلسفي) به هو ۽ ان جي محدث، فقيه ۽ مفسر هجڻ جو اعتراف ته سڀني ڪيو آهي، ان ڪري اهو چوڻ غلط نه ٿيندو آهي ته هُو ظاهري ۽ باطني علم جي لحاظ کان مڙني متقدمين جو سرتاج آهي.

جيند رحہ پنهنجي مختلف رسالن ۾ توحيد جي انهن چئن مرتبن (درجن) جي جيڪا شرح ڪئي آهي، تنهن جو خلاصو هيٺ ڏجي ٿو:

(1) **عوام جي توحيد:** عوام جي توحيد اها آهي ته اهي الله کي هڪ سمجهن ٿا، ان کانسواءِ ڪنهن کي خدا نٿا مڃن. ڪنهن کي ان جو شريڪ، سهيم (حصيدار)، همسر، مدّ مقابل يا مثيل (انهيءَ جهڙو) نٿا قرار ڏين مگر خدا کان علاوه ٻين کان اميدون به رکن ٿا ۽ ڊڄن به ٿا."[1]

ان جو مطلب اهو آهي ته انهن جو توحيد جو عقيدو ناقص آهي. جيڪڏهن ڪامل هجي ها ته، نه اُهي غيرالله کان ڊڄن ها، نه اميدون وابسته ڪن ها. توحيد ڪامل جي سبب غيرالله جو تصور اهڙي طرح دل تان محو (غائب) ٿي وڃي ٿو، جهڙي طرح سج اڀرڻ سان ستارا گم ٿي وڃن ٿا.[2]

(2) **علماءَ جي توحيد:** جيڪي ماڻهو ديني علمن ۾ پختگي رکن ٿا، اهي عوام واري تصور کان علاوه اهو عقيدو به رکن ٿا ته الله کانسواءِ ڪائنات ۾ ڪابه هستي اهڙي نه آهي، جا ڪنهن ٻئي کي نفعو يا نقصان پهچائي سگهي، ان ڪري نه اهي ڪنهن کان

1ـ رسالہ نمبر 16.

2ـ ڪتاب اللمع ص 31.

ڏجن ٿا ۽ نه اميد رکن ٿا.[1]

(3) **عارفن جي توحيد (خاص طبقو):** انهن صاحبن جي توحيد اها آهي ته اُهي مٿي ذڪر ڪيل طبقن جي عقيدن کان علاوه جيڪي شرعي احڪام بجا آڻين ٿا ۽ انهن جي بجا آوريءَ جي وقت انهن کي اهو احساس ٿئي ٿو ته ”خدا اسان کي ڏسي رهيو آهي ۽ اسين ان جي اڳيان حاضر آهيون (حضوري جو احساس ٿئي ٿو)، خدا اسان کي حڪم ڏيئي رهيو آهي ۽ اسين ان جي تعميل ڪري رهيا آهيون“.[2]

مطلب اهو آهي ته انهيءَ مرتبي ۾ سالڪ کي پنهنجي شخصيت ۽ انفراديت جو احساس باقي رهي ٿو. ان کي اڃا تائين غيرالله جو شعور حاصل آهي، خواه اهو غيرالله ان جي پنهنجي ئي ذات ڇو نه هجي.

(4) **عارفن جي خاص ۾ خاص طبقي جي توحيد:** ”توحيد جي هن اعليٰ قسم ۾ سالڪ پنهنجي شخصيت کي خدا ۾ محو ڪري ڇڏي ٿو ۽ وحدت جي درياء ۾ غرق ٿي وڃي ٿو. ان حالت ۾ سالڪ ڪامل طور تي الله تعاليٰ جي وحدانيت جي سچائي حاصل ڪري ٿو ۽ حقيقي معنيٰ ۾ قرب ۽ ميلاپ جي لذت کان فيضياب ٿي وڃي ٿو“.[3] ان جو مطلب اهو آهي ته ان مرتبي ۾ سالڪ پنهنجي مرضيءَ کي الله تعاليٰ جي مرضي ۾ فنا ڪري ڇڏي ٿو. ٻين لفظن ۾ خود پاڻ الله تعاليٰ جي مرضي ٿي وڃي ٿو. ان جي ذاتي مرضي يا چاهت يا ارادو باقي نٿو رهي، فقط الله جو ارادو باقي رهجي وڃي ٿو.[4]

شيخ هجويري رحه انهيءَ مقام جي شرح هن طرح ڪئي آهي، ”ان مقام ۾ مؤحد پنهنجي شخصيت ۽ ارادي کي بلڪل محو ڪري ڇڏي ٿو. بس هو ان ذري وانگر ٿي وڃي ٿو، جيئن هو تخليق کان اڳ ميثاق توحيد جي وقت هو جڏهن هُن ”الست بربکم“ جي جواب ۾

1ـ رسالہ نمبر 16.

2ـ رسالہ نمبر 16.

3ـ رسالہ نمبر 16.

4ـ
چون فنا اندر رضائے حق شود
بنده مومن قضائے حق شود (اقبال)
گفته او گفته الله بود
گرچه از حلقوم عبدالله بود. (رومي رحه)

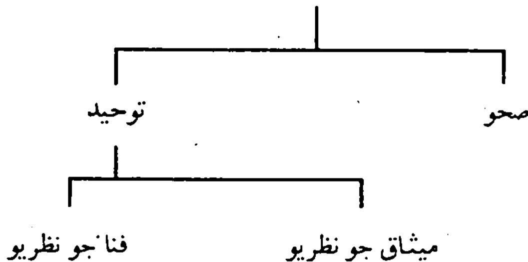
"بليٰ" چيو هو. ۽ ان توحيد جو مطلب اهو آهي ته ان مقام تي الله تعاليٰ جي عظمت ۽ جلال جي اڳيان سالڪ جي شخصيت پوري طرح فنا ٿي وڃي ٿي ۽ ان صورت ۾ اهو الله تعاليٰ جي هٿ ۾ پرزي جيان بنجي وڃي ٿو، هڪ اهڙي شيءِ جنهن جو پنهنجو ارادو ڪجھ ناهي. فاعل ڪائنس جيڪو ڳهري ڪم وٺي ۽ ان جو ظاهري جسم دراصل خدا جي اسرارن (رازن) جو خزانو بڻجي وڃي ٿو ۽ ان جا لفظ ۽ فعل خدا سان ئي منسوب هوندا آهن."[1]

توحيد جو اهو چوٿون يا اعليٰ مرتبو، جيئن جنيد رحه خود چوي ٿو ته ان فڪري نطام جي ٻن نظرين تي ٻڌل آهي:

(1) **ميثاق جو نظريو:** ان جو مطلب آهي اهو تعلق يا رابطو، جيڪو خدا (خالق) ۽ ٻانهي (مخلوق) جي وچ ۾ آهي ۽ خدا جي حضور ۾ ٻانهي جي مقام خويش جي تصديق (پنهنجي مقام جي سچائي).

(2) **فنا جو نظريو:** ان جو مطلب آهي ته ٻانهي جو پنهنجي مرضيءَ کي خدا جي مرضي ۾ پوري طرح شامل يا فنا ڪري فقط ان (الله تعالي) جـــي دربار ۾ حاضر رهي ڪري الله جي توحيد کي ثابت ڪرڻ.

هيٺ هڪ نقشو ڏجي ٿو، ته جيئن (ان جي وسيلي) مٿئين بحث جو خلاصو هڪ گهڙيءَ ۾ پڙهندڙن جي آڏو اچي سگهي:-



انهن ٻنهي نظرين کي سمجهڻ کانپوءِ جنيد رحه جو توحيد جو نظريو چڱي طرح سمجھ ۾ اچي ويندو.

1ـ ڪشف المحجوب- ص 24.

جنيد رحہ جو ميثاق جو نظريو

جنيد رحہ وضاحت ڪئي آهي تہ ”توحيد جي آخري منزل ۾، عابد پنهنجي ان پهرين حالت ڏانهن رجوع ڪري ٿو، جنهن ۾ اهو عالم خلق (جهان جي پيدائش) ۾ موجود هجڻ کان اڳ ۾ هو.“[1]

جنيد رحہ جو عقيدو اهو آهي تہ عالمِ آب وگِل (پاڻيءَ ۽ مٽيءَ جو جهان) ۾ اچڻ ۽ هن جسماني هستيءَ کان اڳ ۾ عَابد جي هڪ ٻئي هستي بہ هئي، جنهن جو ثبوت قرآن ڪريم جي هن آيت مان ملي سگهي ٿو:

وَ اِذ اخذَ ربڪ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وَاشهدَهم عليٰ انفسِهم الست بِربكم قالوا بلى شَهِدنا۔ الخ

”۽ (اي پيغمبر ياد ڪر) جڏهن تنهنجي پالڻهار آدم جي اولاد مان (يعني پٺين مان) سندس اولاد کي پيدا ڪيو ۽ سندن وجود کي مٿن شاهد ڪيائين، (۽ پڇيائين) تہ (آءٌ) اوهان جو پالڻهار نہ آهيان ڇا؟ چيائون تہ هائو (آهين) گواهہ ٿيا آهيون.“ (پ 9۔ع 12۔ سورةالاعراف آيت:172)

ان آيت ۾ الله تعاليٰ اسان کي آگاهہ فرمائي ٿو تہ ان آدم عليہ السلام جي اولاد سان ان وقت خطاب ڪيو، جڏهن اها هن دنيا ۾ موجود نہ هئي سواءِ ان جي تہ الله پاڪ جي علم ۾ ضرور موجود هئي. مگر اها هستي ان نوعيت جي هستي نہ آهي، جيڪا مخلوقات سان منسوب آهي. ان جي ماهيت ۽ نوعيت انساني فهم کان ٻاهر آهي. ان جو صحيح علم تہ فقط الله تعاليٰ کي ئي آهي. جڏهن الله پاڪ آدم جي اولاد کي پنهنجي حضور ۾ طلب ڪري سوال ڪيو ۽ انهن جواب ۾ ”هائو“ چيو تہ اهو اقرار يا ان جي صلاحيت بہ الله جي ئي طرفان هڪ تحفو يا انعام هو. دراصل اهو جواب بہ خدا جي طرفان ئي هو ۽ آدم جي اولاد جا روح فقط ان (خدا) جي قول جو نقل ڪرڻ وارا هئا. خدا پاڪ ئي انهن روحن کي پنهنجي ذات جو علم عطا فرمايو، جڏهن اهي اڃا تائين انهيءَ (الله تعاليٰ) جي علم ۾ هئا ۽ ڪين هن دنيا وارو وجود حاصل نہ ٿيو هو.

1۔ رسالہ نمبر 16.

(فقط وجود[1] علمي حاصل هو).

مطلب ته ان آيت مان ثابت آهي ته الله تعاليٰ آدم ع جي اولاد سان ان وقت خطاب ڪيو، جڏهن اها هن دنيا ۾ موجود نه هئي (ان کي هن دنيا وارو وجود حاصل نه هو) الله جي لاءِ اهو سوال ان ڪري ممڪن ٿي سگهيو ته اهو آدم ع جي اولاد کي سندس هن دنيا واري وجود کان اڳ ۾ به ڏسي سگهي ٿو.[2]

وري جنيد رحه جي راءِ ۾ هستي ٻن قسمن (نوع) جي آهي. هڪ ايزدي هستي، جيڪا زمان ۽ مڪان کان مٿانهين آهي ۽ دنيا ۾ اچڻ کان اڳ ۾ اسان کي اها ئي هستي نصيب هئي (اسان باري تعاليٰ جي علم ۾ هست يا موجود هئاسين) ۽ ٻي هن عالم خارجيءَ (هن دنيا ۾) ۾ اسان جي هستي.

"اها ايزدي هستي جنهن ۾ اسين هئاسين، ڪامل ترين هستي آهي. ان هستيءَ ۾ انسان جي انفراديت باري تعاليٰ جي هستيءَ ۾ داخل ۽ محو ٿي وڃي ٿي."[3]

"اسان جي اها پهرين هستي ئي دراصل حقيقي هستي يا وجود آهي."[4]

"مگر ان هستي جي نوعيت اسان جي فهم کان ٻاهر آهي."[5]

"ڪير موجود هو؟ ۽ وجود کان اڳ ۾ ڪير موجود ٿي سگهي ٿو؟ ڇا خالص پاڪ ۽ مقدس روحن ڪانسواءِ ڪا ٻي هستي، خدا جي قدرت ۽ پوري مرضيءَ جي مطابق جواب ڏيئي سگهي ٿي."[6]

ڪلام جو خلاصو اهو آهي ته، جنيد رحه جي تعليم جي مطابق، توحيد جي آخري منزل ۾، سالڪ انهيءَ اصلي حالت ڏانهن رجوع ڪري ٿو جنهن ۾ هو تخليق کان اڳ موجود هو. يعني هو پنهنجي مادي يا دنياوي زندگي کان مڪمل طور تي تعلق ٽوڙي ڇڏي ٿو، ان جي نارمل انساني زندگي جو سلسلو منقطع ٿي وڃي ٿو، ۽ ان جي

1ـ انهيءَ ڳالهه کي شيخ اڪبر رحه "اعيان ثابته" (اصل شيءِ ثابت) جي اصطلاح سان سڏيو آهي. اهو ثبوت جو اصطلاح "وجود" جو ضد آهي. (مؤلف).

2ـ رساله جنيد رحه.

3ـ رساله 6.

4ـ رساله 7.

5ـ رساله 6.

6ـ رساله 7.

ڪري هو خدا جي هستيءَ ۾ ضم ٿي ڪري زندگي گذاري ٿو. انهيءَ منزل تي پهچي (جڏهن سالڪ خدا جي هستيءَ ۾ پوري طرح تي جذب يا گم ٿي وڃي ٿو) ان تي توحيد جي حقيقت واضح ٿي وڃي ٿي ۽ اهو حقيقي معنيٰ ۾ مؤحد بنجي وڃي ٿو. غيرن جا نقش ان جي اکين جي پردي تان مڪمل طور تي محو (غائب) ٿي وڃن ٿا. ان کي هر طرح خدا ئي خدا نظر اچي ٿو. اندلث جي رنگن ۾، شفق جي ڳاڙهاڻ ۾، گلاب جي خوشبوءِ ۾، درياءَ جي رواني ۾، بلبل جي ٻولين ٻولڻ ۾، صحرا جي وسعت ۾، جبل جي رفعت ۾، ٻار جي معصوميت ۾، جوان ماڻهوءَ جي طاقت ۾، عورت جي نزاڪت ۾، محب جي نياز ۾، محبوب جي ناز ۾، ڪوئل جي ڪوڪ ۾، عاشق جي آه ۾، عاشق جي فرياد ۾، معشوق جي تبسم ۾، مؤذن جي اذان ۾، پروهت جي ناقوس (توتاري) ۾.... هر هنڌ کيس خدا جو ئي جلوو نظر اچي ٿو ۽ اهو هر شيءِ ۾ خدا کي ئي ڏسي ٿو.[1] جيستائين سالڪ جي ذاتي شخصيت برقرار رهي ٿي، من و تو جو امتياز باقي رهي ٿو ۽ اهو توحيد جي ان اعليٰ منزل تائين نٿو پهچي سگهي.[2] سبب اهو آهي ته جيستائين پنهنجي انفراديت جو احساس باقي آهي ان وقت تائين ٻيائي باقي آهي يعني سالڪ کي اهو يقين آهي ته خدا کانسواءِ ڪو ٻيو به (حقيقي معنيٰ ۾) موجود آهي ۽ ٻيائي سالڪ جي لاءِ سڀ کان وڏي آفت آهي. جتي ٻيائي آهي اُتي توحيد ڪٿي؟[3]

جنيد رحہ رسالي نمبر 6 ۾ جيڪي ڪجھ لکيو آهي، ان جو خلاصو اهو آهي ته جڏهن الله ڪنهن ٻانهي کي وجود جي خلعت عطا فرمائي ٿو ته انهيءَ فعل کان اڳ ۾ هُو اهو فيصلو فرمائي ڇڏي ٿو ته مان ٻانهي تي غلبو ۽ ڪامل تسلط حاصل ڪندس ۽ ان کي پنهنجي آغوش ۾ وٺي ڪري وحدت جي درياءَ ۾ اهڙي طرح غرق ڪري ڇڏيندس جو ٻئي" هڪ جان ۽ ٻہ قالب" ٿي ويندا. شايد رومي رحہ جڏهن هي

1۔ فاينما تولو فثم وجہ الله۔
توهان جيڏانهن منهن ڪندؤ اوڏانهن خدا جو منهن لهندؤ.

2۔ پریم گلی اتی سانکری (تنگ) اُس میں دو نہ سمائیں۔ (مؤلف)

3۔
در من وما سخت کرده استی تو دست
هست این جمله خرابی از دو هست
تو مباش اصلا کمال این است و بس
رو درو گم شو، وصال این است و بس
(رومي رحہ).

شعر چيو هو تہ جنيد رحہ جي اها ئي تعليم سندس سامهون هئي:

من و تو بے من و تو جمع شوند از سر ذوق
خوش و فارغ خيالات پريشان من و تو[1]

تنهنڪري جيڪي ماڻهو بقول جنيد رحہ هن دنيا ۾ الله تعاليٰ جي مرضيءَ تي هلن ٿا، تہ اهي آخرڪار پنهنجي مرضي ان جي مرضيءَ ۾ فنا ڪري ڇڏين ٿا ۽ رضا جي مقام تي فائز ٿي وڃن ٿا. ۽ جڏهن اهو مقام حاصل ٿي وڃي ٿو تہ سالڪ توحيد جي رمز (راز) کان واقف ٿي وڃي ٿو ۽ توحيد جي رمز کان واقف ٿيڻ سبب سمورا پيچيده معاملا خودبخود حل ٿي وڃن ٿا ۽ انسان کي اطمينانِ قلب جي نعمت حاصل ٿي وڃي ٿي. شايد اقبال رحہ جي اڳيان جنيد رحہ جي ئي تعليم هئي، جڏهن اُن هي شعر چيو هو:

بروں کشيدز پيچاکِ هست و بود مرا
چه عقدها که مقام رضا کشود مرا

بهرحال جڏهن سالڪ کي اها حالت نصيب ٿئي ٿي تہ اهو جيڪو ڪجھ چوي ٿو ۽ ڪري ٿو اها خدا جي ئي مرضي هوندي آهي ۽ ان جو فعل هوندو آهي. مگر اهو مقام سالڪ کي خدا جي عنايت سان حاصل ٿئي ٿو. جيند رحہ انهيءَ ڳالھ کي هن حديث سان ثابت ڪيو آهي: ”منهنجو ٻانهو نفلي عملن جي ذريعي سان منهنجو قرب حاصل ڪندو رهي ٿو ايتري تائين جو آخرڪار مان ان سان محبت ڪرڻ لڳان ٿو ۽ جڏهن اهو منهنجو محبوب ٻانهو بنجي وڃي ٿو تہ پوءِ مان ان جو ڪن بڻجي وڃان ٿو تنهنڪري هو منهنجي ذريعي سان ٻڌي ٿو ۽ مان ان جي اک بڻجي وڃان ٿو ۽ اهو منهنجي واسطي سان ڏسي ٿو ۽ مان هن جو هٿ بنجي وڃان ٿو ۽ اهو منهنجي وسيلي سان پڪڙي ٿو. مان ان جو پير بنجي وڃان ٿو ۽ هو منهنجي مدد سان هلي ٿو.“ جنيد رحہ ان حديث جي شرح ۾ لکيو آهي تہ ان جو مطلب اهو آهي تہ الله پنهنجي محبوب ٻانهي جي هر گهڙيءَ تائيد ڪندو رهي ٿو ۽ الله تعاليٰ هر معاملي ۾ ان جي رهنمائي ڪري ٿو، جنهن جي ڪري اهو صدق جو مقام حاصل ڪري ٿو. اهو الله تعاليٰ جو فضل آهي، جيڪو مٿس نازل

1۔ ديوان شمس تبريز.

ٿـئي ٿـو.[1]

جنيد رحہ تصوف جي ان تعريف ۾ انهيءَ حالت کي واضح ڪيو آهي تنهنڪري اهو چوي ٿو تہ، ”تصوف جي حقيقت اها آهي تہ خدا ٻانهي تي ٻانهي جي حيثيت سان موت آڻي ۽ پوءِ پنهنجي ذات ۾ ڪيس ٻيهر زنده ڪري ڇڏي.“[2]

اُها حالت ڇا آهي، جنهن ۾ ٻانهو پنهنجي ذاتي حيثيت جي لحاظ کان فنا ٿي وڃي ۽ خدا ۾ زنده ٿي وڃي ۽ ٻيهر زنده ٿـي ڪري زندگي بسر ڪري؟ جنيد رحہ ان سوال جو جواب پنهنجي فنا جي نظريہ ۾ ڏنو آهي، جنهن کي ايندڙ صفحن ۾ بيان ڪيو ويندو.

جنيد رحہ جو فنا جو نظريو

جنيد رحہ جا اهي ٻـئي نظريا (ميثاق جو نظريو ۽ فنا جو نظريو) هڪ ئي مقصد ڏانهن رهنمائي ڪن ٿا يعني توحيد جي اعليٰ حالت. پوءِ جيڪو مؤحد انهيءَ اعليٰ حالت جي حصول جو خواهشمند هجي ان کي پنهنجي مٿان فنا طاري ڪرڻي پوندي. خدائي هستي حاصل ڪرڻ جي لاءِ ان کي انساني هستي کان آزاد ٿـيڻ لازمي آهي. انهيءَ صورت ۾ هو خدا سان گڏ ٿـي ڪري وحدت کان آشنا ٿـي سگهي ٿـو. جنيد رحہ فنا جون ٽـي منزلون قرار ڏنيون آهن:

پهرين منزل: ذاتي صفتن ۽ خصوصيتن ۽ طبعي اوصافن جي فنا آهي، تہ جيئن ٻانهو شريعت جي پيرويءَ ۾ پنهنجي خواهشن جي بدران الله جي مرضيءَ تي عمل ڪندڙ ٿي سگهي ۽ پنهنجي نفس امّاره جي خواهشن کي فنا ڪري، الله پاڪ جي احڪامن تي عمل ڪري سگهي.

ٻي منزل: ٻـئي منزل اها آهي تہ ٻانهو لذات حسي[3] کان ڪلي طور تي ڪناره ڪش ٿـي وڃي. بلڪہ جسماني لذت جي خواهش کي بہ فنا ڪري ڇڏي، تہ جيئن اهو ڪلي طور تي الله جي لاءِ ٿـي وڃي ۽ غير سان ڪوئي تعلق باقي نہ رهي.

ٽئين منزل: ٽـئين منزل اها آهي تہ اهو شعور بہ فنا ٿـي وڃي تہ مون کي

1ـ رسالہ 6.

2ـ رسالہ قشيريہ ـ ص 126.

3ـ حِس جون لذتون. (سنڌيڪار)

خدا جي حضوري حاصل آهي. ان حالت کان پوءِ بانھو فقط الله جي لاءِ زندگي بسر ڪري ٿو. اهو الله جو ٿي وڃي ٿو ۽ الله ان جو ٿي وڃي ٿو. ان حالت ۾ جيتوڻيڪ مادي جسم باقي رهي ٿو مگر شخصيت فنا ٿي وڃي ٿي.

پهرين منزل جو تعلق انسان جي علمي زندگي سان آهي يعني بانھو پنھنجي ذاتي ۽ نفساني خواهشن کي پوئتي ڪري ڇڏي ٿو ۽ سچي مسلمان جي حيثيت سان الله جي احڪامن جي تعميل ڪري ٿو. ان جي لاءِ ان کي مسلسل مجاهدو ڪرڻ لازمي آهي ته جيئن اهو خالص زاهداڻي زندگي بسر ڪري سگهي. فنا جي اها منزل سالڪ جي اخلاقي ۽ ظاهري زندگي سان لاڳاپيل آهي.

فنا جي ٻي منزل جو مطلب اهو آهي ته سالڪ جسماني لذتن کان مڪمل طور تي لاڳاپو ٽوڙي ڇڏي بلڪ جڏهن اهو شريعت جي پيروي ڪري ته ان تي ڪنھن فخر ۽ وڏائي جو اظهار به نه ڪري ڇاڪاڻ ته ائين ڪرڻ سان به کيس ذهني لذت حاصل ٿيندي. فنا جي اها منزل سالڪ جي ذهني ۽ باطني زندگي سان لاڳاپيل آهي.

ٽئين منزل جو مفهوم اهو آهي ته سالڪ کي ان ڳالھ جو شعور به نه رهي ته مون کي حضوري جي عزت حاصل ٿي ويئي آهي. خدا جي حضوري ۾ ان جو پنھنجو ظاهري وجود به فنا ٿي وڃي ٿو. ان منزل ۾ سالڪ جي شخصيت خدا ۾ گم ٿي وڃي ٿي. جيتوڻيڪ ظاهر ۾ اهو ماڻھن کي گھمندڙ ڦرندڙ نظر اچي ٿو، مگر حقيقت ۾ ان جي ذاتي شخصيت فنا ٿي چڪي هوندي آهي. هاڻ اهو خدا ۾ ۽ خدا جي ئي لاءِ زنده رهي ٿو. جيستري تائين ان جو تعلق آهي، ان جي ڪائي انفرادي هستي باقي نٿي رهي. خدا ۾ فنا ٿي ڪري هو ابدي زندگي سان گڏ ٿي وڃي ٿو، اهو فقط خدا سان زنده رهي ٿو.[1]

فنا جي آخري منزل ۾ پهچي ڪري سالڪ باقي بالله جي مرتبي تي فائز ٿي وڃي ٿو يعني بقا بالله، فنا في الله جو بدلو آهي. فنا جو

1- کل شی هالک جز وجه او
گرنه در وجه او، هستی مجو (رومي رح)
آنکه حیّ لایموت آمد، حق است
زیستن باحق حیاتِ مطلق است (اقبال رحہ)

مطلب اهو نہ آهي، جيڪو ٻڌ مذهب ۾ "نروان"[1] جو آهي يعني ذات جي فنا، بلڪ پنهنجي نفساني خواهش کي فنا ڪري اَبدي زندگي سا گڏ ٿي وڃڻ، ۽ خدا ۾ زنده رهي زندگي گذارڻ.[2]

گفتگو جو حاصل مقصد اهو آهي ته، جنيد رحہ جو مطلب فنا مان ڪُلي فنا (نروانڻ) نہ آهي بلڪ اها حالت جنهن ۾ سالڪ الله سان گڏ بقا جي نعمت سان سرفراز ٿي وڃي ٿو ۽ الله سان گڏ ابدي زندگي بسر ڪري ٿو. مگر جنيد رحہ چوي ٿو تہ "ان بقا بالله جي حالت ۾ بہ سالڪ باري تعاليٰ جي ذات جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي. اهو خدا سان گڏ تہ آهي، مگر خدا نہ آهي ۽ نہ ٿي سگهي ٿو.[3] انهيءَ خدائي حالت ۾ بہ ٻانهو، ٻانهو ئي رهي ٿو. خدا وراءِ الوراءِ آهي. ڪوبہ ٻانهو ڪنہ ايزدي [4] (الله تعاليٰ جي حقيقت) کان آگاه نٿو ٿي سگهي، ۽ نہ خدا سان متحد ٿي سگهي ٿو.[5]

انهيءَ وضاحت مان واضح ٿي وڃي ٿو تہ جنيد رحہ غير اسلامي اتحاد جي عقيدي کان پنهنجو دامن بچايو آهي. ڇاڪاڻ تہ ان جڳهہ تي اهو شڪ پيدا ٿي سگهي ٿو تہ شايد ٻانهو خدا سان متحد ٿي ڪري خود ۾ خدا بڻجي وڃي ٿو. ان ڪري جنيد رحہ ان جي وضاحت ڪري ڇڏي تہ ائين نٿو ٿي سگهي. ٻانهو بهرحال ٻانهو رهي ٿو.[6]

مطلب تہ فنا جو مطلب اهو نہ آهي تہ ٻانهو، خدا بڻجي وڃي ٿو يا خدا ۾ ملي ڪري خدا ٿي وڃي ٿو، بلڪ ان جو مطلب فقط اهو آهي تہ ٻانهي جي مرضي خدا جي مرضيءَ ۾ فنا ٿي وڃي ٿي. جنيد رحہ فنا جي جيڪا تعليم ڏني آهي، ان ۾ اهو نُڪتو خاص طور تي اهم ۽ توجهہ جي قابل آهي، ڇاڪاڻ تہ پوءِ واري زماني جا ڪجهہ صوفي پنهنجي ڪوتاه نظري جي ڪري جنيد رحہ جي مفهوم کي نہ سمجهي

1ـ "نروانڻ" هندي ٻوليءَ جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي- فنا ۽ نيستي. ان کان علاوه نجات ۽ مڪتي بہ ان لفظ جي معنيٰ ورتي سگهجي ٿي. (سنڌيڪار)

2ـ ڪتاب اللمع ص 214.

3ـ "العبدُ عبدٌ وَ ان ترقي وَ الربُ ربٌ وَ ان تنزل". (شيخ اڪبر رحہ)

4- توان در بلاغت بسحبان رسيد
نہ درکنہ بيچون سبحان رسيد (سعدي رح)

5ـ رسالہ نمبر 6ـ

6- حلول واتحاد اينجا محال است
کہ در وحدت دوئی عين ضلال است (شبستري رحہ).

سگهيا ۽ گمراهه ٿي ويا. تنهنڪري ابو نصر سراج لکيو آهي ته ”بغداد جي ڪجهه صوفين فنا جو مطلب اهو سمجهيو ته جڏهن سالڪ ذات باري ۾ فنا ٿي ويجي ٿو ته خدائي صفتن سان موصوف ٿي ڪري خدا بڻجي ويجي ٿو. مگر اهو عقيدو سراسر ڪفر آهي، ڇاڪاڻ ته ان جو مطلب ”حلول“ آهي. ۽ حلول جو عقيدو ته نصارن جو آهي، جيڪي ڪافر آهن ڇاڪاڻ ته اهي اهو سمجهن ٿا ته خدا مسيح عليه السلام ۾ مجسم (جسم وارو) ٿي ويو.[1] فنا جو مفهوم اهو آهي ته پاڻهو جڏهن پنهنجي ذاتي صفتن کي فنا ڪري ڇڏي ٿو ۽ خدا جي صفتن سان موصوف ٿي وڃي ٿو ته اهو پنهنجي مرضيءَ جي بدران الله جي مرضيءَ تي هلي ٿو. گويا فنا جو مطلب آهي پنهنجي مرضيءَ کي الله جي مرضيءَ ۾ فنا ڪري ڇڏڻ ۽ ان جي ڪامل اطاعت ڪرڻ ۽ اها توحيد جي آخري منزل آهي.“[2]

ابو نصر سراج رحه لکيو آهي، ”ڪجهه صوفي اهو سمجهن ٿا ته جيڪڏهن کائڻ پيئڻ کان پرهيز ڪئي وڃي ۽ مختلف رياضتن سان جسم کي ڪمزور ڪيو وڃي ته انسان ۾ خدائي صفتون پيدا ٿي وينديون. پر انهن جو اهو خيال بلڪل غلط آهي. انسان خواهه ڪجهه به ڪري، ذاتي اخلاق کانئس دور نٿا ٿي سگهن. جهڙي طرح ڪاري رنگ کان ڪاراڻ دور نٿي ٿي سگهي.“[3]

جنيد رحه ان ڳالهه جي وضاحت ڪئي آهي ته فنا في الله ٿي وڃڻ کان پوءِ به انسان، انسان ئي رهي ٿو، خدا نٿو بڻجي سگهي. هن حلول ۽ اتحاد ٻنهي غيراسلامي عقيدن جي ترديد ڪئي آهي. فنا جو مطلب فقط اهو آهي ته سالڪ جي پنهنجي مرضي باقي نه رهي، بلڪ خدا جي مرضي ان جي مرضي بڻجي وڃي. مؤحد اهو آهي، جيڪو پنهنجي نفساني خواهشن کي پوري طرح خدا جي مرضيءَ جي تابع ڪري ڇڏي. جيڪو شخص اهو چوي ٿو ته خدا منهنجي جسم ۾ حلول ڪري ويو آهي، اهو ڪافر آهي ۽ جيڪو اهو چوي ٿو ته مان ۽ خدا متحد ٿي ويا آهيون اهو به ڪافر آهي. حلول ۽ اتحاد ٻئي عقيدا سراسر الحاد آهن.

1_ لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم.
2_ ڪتاب اللمع ص 432.
3_ ڪتاب اللمع ص 426.

اسلامي تصوف ۾ جنيد رحه جو مقام اهو آهي ته ان توحيد جي تعليم کي ڪمال جي مرتبي (درجي) تائين پهچايو، جنهن تي ڪنهن به ڪو اضافو نه ڪيو. ان کان پوءِ وارن صوفين توحيد تي جيڪو ڪجهه لکيو، تنهن ۾ ان جي ئي تعليم جو پڙاڏو ٻڌڻ ۾ اچي ٿو. ان ڪري هو ”سيد الطائفه“ سڏجي ٿو.

جنيد رحه جو صحو جو عقيدو

جيڪي ماڻهو توحيد جي مقام تي فائز هوندا آهن، يعني خدا جي حضوري ۾ زندگي گذارين ٿا، انهن جي پنهنجي مرضي باقي نٿي رهي. اهي خدا جي هٿ ۾ هڪ آله (پرزي) جيان هوندا آهن. اهي پنهنجي مرضيءَ سان ڪجھ نٿا ڪن. ڇاڪاڻ ته انهن جي مرضي حق جي مرضيءَ ۾ فنا ٿي چڪي آهي.

ان عقيدي ۾ هڪ خطرو اهو لاڳو هوندو آهي ته سالڪ اهو خيال ڪري سگهي ٿو ته جڏهن منهنجي ڪا مرضي ئي باقي نه رهي ته شرعي احڪام به مون تان لهي ويا. مان احڪامات رباني کان مٿانهون ٿي ويو آهيان. اهي احڪام ته دنيا وارن جي لاءِ آهن نه ڪي منهنجي لاءِ. وقس عليٰ هذا۔ (۽ انهيءَ تي قياس ڪريو). اهو غلط خيال خود جنيد رحه جي زماني ۾ شروع ٿي ويو هو. تنهنڪري هڪ شخص ڪيس چيو ته ڪجھ صوفي اهو چون ٿا ته الله جي برگزيده ٻانهن جي سيڃاڻپ اها آهي ته اهي عمل کان ڪناره ڪش ٿي وڃن ٿا. جنيد رحه وراڻيو ته، ”جيڪي ماڻهو ايئن سمجهن ٿا، اهي خطاڪار آهن. جيڪو صوفي شرعي احڪامن کان منهن موڙي اهو سخت گناهگار آهي. تصوف ته سراسر شريعت جي پيروي آهي. هڪ زاني به اهڙي (قسم جو) عقيدو رکندڙ کان بهتر آهي. جيڪڏهن مان هڪ هزار سالن تائين جيئرو رهان تڏهن به الله پاڪ جي احڪامن جي پيروي ڪندو رهندس.“

جنيد رحه جو اهو ئي قول ان جي اخلاقي صحو جي نظريو جو بنياد آهي، جهڙي طرح توحيد ان جي علمي يا فلسفياڻي نظريه جو (بنياد آهي). ۽ جنيد رحه جو نظام تصوف انهن ٻنهي نظرين تي ٻڌل آهي. تنهنڪري هجويري رحه لکي ٿو ته ”جنيد رحه جو صحو جو نظريو ڏاڍو مشهور ۽ معروف آهي ۽ مڙني شيخن ان کي اختيار ڪيو آهي.“[1] جنيد

1۔ ڪشف المحجوب. ص 189.

رحہ ان ڳالھ کي وضاحت سان بيان ڪيو آھي تہ فنا جو نظريو سالڪ جي آخري منزل نہ آھي. اگر سالڪ جذب يا سُڪر کان مغلوب ٿي وڃي تہ ان کي گھڻو نقصان پھچي سگھي ٿو ڇاڪاڻ تہ پوءِ اھو انھن فرائضن کان اڄو نٿو ٿي سگھي، جيڪي معاشري جي ھڪ فرد ھجڻ جي حيثيت سان مٿس عائد ٿين ٿا. تنھنڪري اُھو چوي ٿو تہ، ”الله پنھنجي ٻانھي کان ان ڳالھ جو بہ طالب آھي تہ اھو جنھن سوسائٽيءَ ۾ رھي ٿو، ان جا حقوق ۽ فرائض پوري توجھ سان ادا ڪري. جڏھن ٻانھو فنا في الله ٿي ڪري بقا بالله جي مقام کي حاصل ڪري ٿو، تہ اُھو سُڪر جي حالت مان صحو جي حالت ۾ واپس اچي وڃي ٿو ۽ فنا کانپوءِ وري انساني يا انفرادي صفتون اختيار ڪري ٿو، ۽ جيئن تہ ان جي شخصيت ۾ خدائي صفتن جو رنگ ڏسڻ ۾ اچي ٿو انڪري ھو ٻين ھم جنسن جي لاءِ اسوه (نمونو) بنجي وڃي ٿو، يعني اھو پنھنجي عملن سان ٻين کي اھو سبق ڏئي ٿو تہ اھي بہ ان وانگر صحيح معنيٰ ۾ شريعت جي پيروي ڪن.“[1]

ان ڪري ڪوبہ شخص صحيح معنيٰ ۾ شيخ طريقت نٿو بڻجي سگھي، جيستائين اھو صحو جي حالت ۾ واپس اچي ڪري پنھنجي عمل سان ماڻھن کي شريعت جي اتباع جو درس نہ ڏي. اھڙو شيخ ھڪ ئي وقت خدا سان گڏ ھجڻ (جذب جي حالت) ۽ ٻانھن سان گڏ ھجڻ (صحو جي حالت) ۾ زندگي بسر ڪري ٿو. اھو پنھنجي باطني زندگيءَ ۾ خدا سان گڏ رھي ٿو ۽ ظاھري زندگي ۾ ٻانھن سان گڏ. ھو چوي ٿو، ”خدا پنھنجي محبوب ٻانھن کي پھرين پنھنجو قرب عطا ڪري ٿو، ان حالت ۾ اھي دنيا وارن کان تعلق ٽوڙي ڇڏين ٿا. پوءِ خدا انھن کي پاڻ کان جدا ڪري ڇڏي ٿو تہ جيئن اھي دنيا وارن سان رابطو قائم ڪري سگھن ۽ انھن کي سنئين راھ ڏيکاري سگھن. يعني انھن جي زندگي غيب ۽ حضور ٻنھي جو مجموعو ھوندي آھي. دنيا مان غائب ٿي حضور حق ۾ ھوندا آھن ۽ حق کان غائب ٿي ڪري دنيا ۾ زندگي بسر ڪن ٿا.“[2]

صوفي صحو جي حالت ۾ ان ڪري واپس اچي ٿو تہ اھو خلق جي خدمت ڪري سگھي، ڇاڪاڻ تہ اھوئي ان جو وظيفہ حيات آھي.

1_ رسالہ 8.
2_ رسالہ 5.

حضور حق کان واپس اچي ڪري صوفي اهي نعمتون انسانن ۾ تقسيم ڪري ٿو، جيڪي ڪيس سڪر جي حالت ۾ الله پاڪ جي بارگاه کان ملن ٿيون. هو علم جي طالبن کي شرعي علمن جو درس ڏئي ٿو، حق جي ڳولهائن کي حق سان ملڻ جي راهه سمجهائي ٿو، توفيق مطابق عوام سان همدردي ڪري ٿو، انهن کي راحت پهچائي ٿو. مختصر اهو ته هو ٻين جي لاءِ جيئي ٿو ۽ پنهنجي پاڪ زندگيءَ سان عوام جي اڳيان سچي مومن جو نمونو پيش ڪري ٿو.

حالت فنا (جذب يا سُڪر) ۽ صحو جي حالت (هشياري يا سلوڪ) جو اهو سنگم ڪا آسان ڳالهه نه آهي. اهو مقام انهن ماڻهن کي حاصل ٿئي ٿو، جن تي الله تعاليٰ هر وقت پنهنجو فضل ۽ ڪرم نازل ڪندو رهي ٿو. ان حالت ۾ سالڪ حقيقي حريّت کان فيضياب ٿي وڃي ٿو، يعني نه ان تي خوف طاري ٿئي ٿو ۽ نه حُزن. دنيا جو ڪوبه حادثو ان جي اطمينان قلب کي زائل نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن ان کي قارون جو خزانو ملي وڃي ته خوش نٿو ٿئي ۽ جيڪڏهن فاقن جي نوبت اچي وڃي ته غمگين نٿو ٿئي. فقر ۽ غنا ٻنهيءَ حالتن ۾ هڪجهڙو رهي ٿو ڇاڪاڻ ته هو ڄاڻي ٿو ته جيڪڏهن مونکي دنياوي نعمتون ميسر ٿي ويون آهن ته الله جي حڪم سان ٿيون آهن ۽ جيڪڏهن هليون ويون آهن ته به ان جي حڪم سان. جيڪڏهن هُو جلوت ۾ آهي ته به ان جي دل الله ڏانهن راغب آهي ۽ جيڪڏهن خلوت ۾ آهي تڏهن به.

فنا في الله ٿيڻ، سالڪ جي جيڪا ڪيفيت هوندي آهي ان جو نقشو جنيد رحه هنن لفظن ۾ چٽيو آهي: "هڪ زمانو اهو هو، جڏهن زمين ۽ آسمان جا باشندا منهنجي حال تي روئيندا هئا، پوءِ اهو زمانو آيو، جڏهن مان انهن جي انهيءَ حال زار تي روئندو هوس ۽ هينئر اهو حال آهي، ته نه مون کي انهن جي خبر آهي نه پنهنجي."[1]

جنيد رحه، بايزيد بسطامي رحه جي سُڪر جي مسلڪ جي خلاف، صحو جي مسلڪ کي زور شور سان ان ڪري پيش ڪيو ته اول الذڪر (سُڪر) جو نتيجو اهو هوندو آهي ته سالڪ جو تعلق عوام کان ٽٽي ويندو آهي ۽ ان جي زندگي راهبن واري ٿي ويندي آهي. اهو ئي سبب آهي ته هجويريءَ آخر الذڪر مسلڪ (صحو) جي تائيد ڪئي آهي جنهن جو تفصيل پنهنجي جاءِ تي ايندو، جڏهن اسين ڪشف المحجوب

1ـ ڪشف المحجوب ـ ص 255، ترجمو نڪلسن.

جو ذڪر ڪنداسين.
گفتگو جو حاصل مقصد اهو آهي ته جنيد رحہ جو اهو مسلڪ تصوف جي تاريخ ۾ يڪتا آهي، هُن صحو جي مسلڪ کي سُڪر تي ترجيح ڏيئي ڪري انهن خرابين کي روڪي ڇڏيو، جيڪي سُڪر جي حالت ۾ مبالغو ڪرڻ يا ان کي ترجيح ڏيڻ سان پيدا ٿي سگهن پيون ۽ حقيقت ۾ پيدا ٿيون. تنهنڪري شروع کان وٺي اڄ تائين عام ماڻهو مجذوبن کي سالڪن تي فوقيت ڏين ٿا، ڇاڪاڻ ته اهي اهو خيال ڪن ٿا، ته جيڪو مجذوب آهي، اهو سچو "الله وارو" آهي. ٻين لفظن ۾ اهل الله جي سڃاڻپ انهن جي نظر ۾ اها آهي ته اهي مجذوب ٿي وڃن. پوءِ ماڻهن ان ۾ ايتري قدر مبالغو ڪيو، جو انهن مجنونن (چريـن) کي به مجذوبن جي لسٽ ۾ شامل ڪري ڇڏيو. تنهنڪري جڏهن ڪو پاڳل انهن کي گاريون ڏئي ٿو ته اهي ڏاڍو خوش ٿين ٿا ۽ سندن عقيدت ۾ اضافو ٿي وڃي ٿو. جنيد رحہ صحو جي مسلڪ تي زور ڏيئي بشيڪ تصوف جي تمام وڏي خدمت انجام ڏني.

الله پاڪ جي معرفت

صوفياء ڪرام جو عقيدو آهي ته خدا جي معرفت عقل جي ذريعي حاصل نٿي ٿي سگهي. عقل ته محسوسات ۾ هلي سگهي ٿو ۽ خدا وراءَ المحسوسات آهي. خدا غير مادي ئي نه آهي بلڪ اهو منطق جي گرفت کان به ٻاهر آهي. علم باري تعاليٰ جنهن کي صوفي پنهنجي اصطلاح ۾ معرفت چون ٿا، ان ڳاله تي موقوف آهي ته ٻانهو الله کي راضي ڪري ته الله تعاليٰ ان تي پنهنجو فضل ڪندو يعني ان کي اها باطني قوت عطا فرمائيندو، جنهن جي ڪري ان کي الله تعاليٰ جو مشاهدو ٿي سگهندو. مختصر اهو ته خدا جي معرفت دليلن سان نه بلڪ ڪشف ۽ الهام سان حاصل ٿي سگهي ٿي.

صوفي اهو به چون ٿا ته معرفت جو حصول ئي صوفي جو مقصد حيات آهي ۽ جيڪو شخص معرفت حاصل ڪري وٺي ان کي عارفَ چئجي ٿو، يعني ان الله کي سڃاتو ورتو، جهڙي طرح اهو پنهنجي پاڻ کي سڃاتي ٿو. معرفت ڪانسواءِ ڪوبہ سالڪ الله سان محبت نٿو ڪري سگهي، ڇاڪاڻ ته محبت جي لاءِ معرفت اوّلين (پهريون) شرط آهي. ان ڪري معرفت جو درجو علم کان برتر آهي.
بقول قشيري رحہ "جڏهن سالڪ کي الله جي معرفت حاصل ٿئي

ٿي ته اهو نفس امّاره جي غلامي کان مڪمل طور تي آزاد ٿي وڃي ٿو ۽ يڪسوئي (دلجمعي) سان الله جي اطاعت ڪري سگهي ٿو.“[1]

جنيد رحه جو مسلڪ ان سلسلي ۾ اهو آهي ته هو علم ۽ معرفت ۾ ڪوبه فرق نٿو ڪري، مگر تسليم ڪري ٿو ته عوام (عام ماڻهن) ۽ خواص (خاص ماڻهن) جي باري تعاليٰ بابت علم ۾ درجن جو فرق ضرور آهي. خدا جي باري ۾ عوام جو علم ادنيٰ درجي جو آهي، خواص جو علم اعليٰ درجي جو هوندو آهي.

علماءَ اهو چون ٿا ته عقل جي ذريعي سان خدا جو علم حاصل ٿي سگهي ٿو پر صوفي چون ٿا ته هي علم ناقص هوندو آهي. صحيح علم يا معرفت عقل جي ذريعي سان نه بلڪ قلب جي ذريعي سان حاصل ٿي سگهي ٿو، يعني صوفي علم ۽ معرفت ۾ فرق ڪن ٿا. پر جنيد رحه ان ۾ بنيادي طور تي فرق نٿو ڪري، فقط درجن جو فرق تسليم ڪري ٿو. هو چوي ٿو ته، ”اوليائن جو علم، علماءَ جي علم کان برتر ۽ عميق تر هوندو آهي مگر ڪامل علم نه عالمن کي حاصل ٿي سگهي ٿو نه اوليائن کي. جيڪي ماڻهو سڀ کان وڌيڪ عارف آهن، اهي ئي سڀ کان وڌيڪ پنهنجي گهٽ فهم جا معترف آهن، چاڪاڻ ته اهي ڄاڻن ٿا ته الله ۽ ٻانهي ۾ تَباين (فرق) جي نسبت آهي، يعني الله خالق آهي ٻانهو مخلوق آهي. الله قديم، ازلي ۽ ابدي آهي ٻانهو حادث، فاني ۽ هالڪ (تباهه ٿيندڙ) آهي. الله حق آهي، ٻانهو فقط اجايو ڏيکاءُ آهي. الله قادر مطلق ۽ عالم الغيب آهي، ٻانهو عاجز ۽ جاهل آهي.

اسان جي علم باري جو ابتدائي درجو اهو آهي ته اسان ان جي احديت جو اقرار ڪريون ۽ انتهائي درجو اهو آهي ته اسان ۾ تقويٰ الله (خدا جو خوف)، زهد ۽ ورع (پرهيزگاري) ۽ قلب ۽ نظر جي پاڪائي پيدا ٿي وڃي ۽ اسين هر شيءِ ۾ ان جو جلوو ڏسون. هر وقت ان جو حمد ۽ ثنا ڪندا رهون ۽ ان کي پنهنجي جانين کان به زياده محبوب رکون.“

جنيد رحه جي راءِ ۾ خدا جو علم حاصل ڪرڻ جو ذريعو عقل ئي آهي مگر عقلن ۾ تفاوت ڏنو وڃي ٿو. ان ڪري جيڪو وڌيڪ عاقل آهي، اهو وڌيڪ عالم آهي. اُن خدا جي باري ۾ ٻانهن جي علم جا ٻه قسم بيان ڪيا آهن. پهريون علم دليلن جي ذريعي سان حاصل ٿئي

1 _ رسالہ قشيريہ. ص 142.

ٿو، پيو وجدان جي وسيلي سان. تنهنڪري هُن خط نمبر نائين ۾ ان جي وضاحت ڪئي آهي.

گفتگوءَ جو حاصل مقصد اهو آهي تہ پهرين منزل ۾ سالڪ عقل جي ذريعي سان علم حاصل ڪري ٿو ۽ اعليٰ سطح تي وجدان سان ان جي تائيد وڏيڪ ٿي وڃي ٿي، مگر جڏهن اهو توحيد جي منزل ۾ پهچي ٿو تہ ان جي شخصيت تي فنا طاري ٿي وڃي ٿي ۽ ان مقام ۾ عقل ۽ دانائي جو گذر نٿو ٿي سگهي.[1] تنهنڪري هو چوي ٿو: "جڏهن سالڪ توحيد جي درياءَ ۾ پڏي وڃي ٿو، تہ عقل جي روشني ۾ ان جي حالت جو بيان نٿو ڪري سگهجي (عقل ان حالت ۾ ادراڪ نٿو ڪري سگهي) بلڪ ان منزل ۾ مؤحد، عقل جي ارشادن يا ترغيبن ٻنهي کي رد ڪري ڇڏي ٿو. عقل ويچارو سالڪ جي ان نئين زندگيءَ جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي جيڪو ان کي فنا في الله ٿي وڃڻ ڪانپوءِ حاصل ٿئي ٿو. واضح هجي تہ وحدت جي سمنڊ ۾ ٻڏي ڪري سالڪ جي اصليت بدلجي وڃي ٿي (جهڙي طرح باهہ ۾ پئجي لوهہ بہ باهہ ٿي وڃي ٿو) ۽ عقل انهيءَ قلبي حالت جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي. حق اهو آهي تہ جڏهن سالڪ توحيد جي مقام تي فائز ٿئي ٿو تہ ان جي انفراديت ختم ٿي وڃي ٿي مگر انفراديت جا خارجي مظاهر باقي رهن ٿا يعني اهو حاضر بہ هوندو آهي تہ غائب بہ، ۽ عقل جي نگاهہ ۾ اها حالت محال آهي ڇاڪاڻ تہ اهو ٻن مخالف شين کي گڏ ڪرڻ جو لازم ڪندڙ آهي."[2]

جنيد رحہ جو مسلڪ اهو آهي تہ جڏهن سالڪ کي اها تنوير قلب حاصل ٿي وڃي، جنهن کي اصطلاح ۾ توحيد چون ٿا، تہ ان مقام تي پهچي ڪري ان کي حقيقي معرفت حاصل ٿئي ٿي. ۽ ڳالهہ بہ معقول آهي: جيستائين سالڪ کي حضوري حاصل نہ ٿئي، اهو مؤحد نٿو بڻجي سگهي ۽ حضوري جي لاءِ مشاهدو شرط آهي ۽ جڏهن مشاهدي جي نعمت حاصل ٿي ويئي تہ هاڻ خدا جي هستيءَ ۾ ڪوئي شڪ نہ رهيو. اها ئي معرفت آهي.

1- آنا ہے جو بزم رنداں میں تو عقل و خرد کو چھوڑ کے آ
اے عقل وخرد کے دیوانے یاں عقل و خرد کا کام نہیں۔
(جگر مراد آبادي)

2۔ رسالہ نمبر۔7.

جنيد رحہ چوي ٿو توحيد خواندي جو علم ٻي شيءِ آهي ۽ مقام توحيد تي فائز ٿيڻ ٻي شيءِ آهي. يعني توحيد جو علم، توحيد جي مشاهدي سان ناموافق آهي. زبان سان الله کي هڪ چوڻ نهايت آسان آهي مگر ان جي وحدت جو مشاهدو ڪرڻ ڏاڍو مشڪل آهي ۽ ان ڪري انهن ٻنهي ڳالهين ۾ زمين ۽ آسمان جو فرق آهي.[1] الله جي معرفت حاصل ٿي وڃڻ کان پوءِ ڪوبہ مسلمان غيرالله جي اڳيان سر تسليم خم نٿو ڪري سگهي.

جنيد رحہ جي اصطلاح ۾ معرفت آخري منزل نہ آهي، بلڪہ توحيد جي مقام تي فائز ٿي وڃڻ آخري منزل آهي ۽ اهو ئي حياتيءَ جو مقصد آهي. ان مقام تي پهچي ڪري سالڪ کي الله جو علم ئي حاصل نٿو ٿي وڃي، بلڪہ اهو علم باري مان بہ گهڻو حاصل ڪري ٿو ۽ هي اهو اعزاز آهي، جنهن کي نہ لفظن جي ذريعي سان بيان ڪري سگهجي ٿو ۽ نہ عام ماڻهو ان کي سمجهي سگهن ٿا. جنيدرحہ جي راءِ ۾ مؤحد ئي عارف هوندو آهي.

جنيد رحہ جي رسالن مان اقتباس

اسان گذريل صفحن ۾ جنيد رحہ جي رسالن مان ان جي بنيادي تعليم جو خاڪو پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪيو هو، مگر ان خيال کان تہ هن ڪتاب جي نوعيت جي تقاضا اها آهي تہ هر عظيم صوفيءَ جا ارشاد بہ شامل ڪيا وڃن تہ جيئن تصوف جي تاريخ جو شاگرد هر دور جي صوفيءَ جي فڪر کان سنئون سڌو واقف ٿي سگهي، اسان هيٺ رسالن مان ٻہ اقتباس بہ پيش ڪريون ٿا:

پهريون اقتباس: من ڪلام الامام ابي القاسم الجنيد بن محمد قدس الله روحہ و نور ضريحہ، في الفرق بين الاخلاص والصدق (هي هڪ خط آهي جيڪو جنيد رحہ هڪ دوست جي ان سوال جي جواب ۾ لکيو هو، تہ اخلاص ۽ صدق ۾ ڪهڙو فرق آهي؟)

بسم الله الرحمٰن الرحيم- الحمد لله وسلام علي عباده الذين

1- حضرت ابوبڪر صديق رضہ، فاروق اعظم رضہ ۽ عثمان غني رضہ (ٽيئي ڀلارا) بہ زبان سان الله کي هڪ چوندا هئا، اسان بہ هڪ ئي چئون ٿا مگر ايترو فرق آهي جو وقت جا قيصر ۽ ڪسريٰ انهن ڀلارن جي اڳيان جهڪيل هئا ۽ اسان پنهنجي زماني جي قيصر ۽ ڪسريٰ جي اڳيان جهڪيل بہ آهيون (تہ) سربسجود بہ. (مؤلف).

اصطفيٰ- تون مون کان اخلاص ۽ صدق ۾ فرق پڇيو آهي. واضح رهي ته صدق جو مفهوم آهي مذهبي فرائض ادا ڪرڻ کان بعد پنهنجي نفس جي حفاظت ڪرڻ ۽ سخت نگراني ڪرڻ ۽ اهو ڏسڻ ته ڪٿي نفس ۾ ريا يا ڪبر ته پيدا نه ٿي ويو. (ان کي محاسبو به چون ٿا). سمورن مذهبي فرائضن کي بجا آڻڻ به ان جي مفهوم ۾ داخل آهي ۽ اهو به مدنظر رهي ته احڪامن جي اها تعميل حسن نيت ۽ سچي عبوديت جي جذبي سان ڪئي وڃي. (جيستائين الله سان محبت نه هجي ماڻهوءَ ۾ صدق جي صفت پيدا نٿي ٿي سگهي) ان ڪري صدق دراصل انسان جي ارادي جي هڪ صفت آهي. صدق انسان کي نفس اماره جي پيروي کان روڪي ٿو ۽ حق جي اطاعت ۾ غفلت يا سستي کان باز رکي ٿو.

صدق، اخلاص تي مٿانهون آهي ۽ اخلاص، صدق جي هڪ صفت آهي. اخلاص بنيادي طور تي ذاتي ارادي سان توحيد باري تعاليٰ جي اعتراف جو نالو آهي ۽ انهيءَ اعتراف کان پوءِ وري سمورين ناجائز ۽ ممنوع (ڳالهين ۽ ڪمن کان) پرهيز ڪرڻ. (جيڪڏهن هڪ مسلمان توحيد جي اقرار کان پوءِ خدا جي نافرماني به ڪري ٿو ته اهو پنهنجي اقرار ۾ مخلص نه آهي بلڪ نفاق جي پهرين درجي ۾ آهي.) اخلاص، صدق کان افضل آهي. اخلاص کان برتر ڪابه شيءِ نه آهي. اخلاص کان پوءِ صدق جو مرتبو آهي (۽ مؤمن جي لاءِ اهي ٻئي نهايت ضروري آهن).

صدق ٽن معنائن ۾ استعمال ٿيل آهي: (1) صادق بلسانه (2) صادق في فعله. (3) صادق بقلبه. صادق في القول اهو آهي، جيڪو هر حال ۾ سچ (حق) ڳالهائي ٿو. ان زبان مان حق جي ڪلمي ڪانسواءِ ڪجھ نٿو نڪري سگهي، توڙي اهو ان جي موافق هجي يا مخالف (مثال طور اهو پنهنجو نقصان گوارا ڪندو، مگر ڪوڙ نه ڳالهائيندو). صادق اهو آهي جيڪو ڪوڙين تاويلن ۽ فريب يا دوکي (ٺڳي) کان پرهيز ڪري ٿو. صادق في العقل اهو آهي، جيڪو پاڻ سان ڪائي نرمي يا رعايت نٿو ڪري. جيڪو ٻين کي چوي ٿو، تنهن تي خود به عمل ڪري ٿو. سچائي جي مقابلي ۾ ذاتي آسائش کي قربان ڪري ڇڏي ٿو. صادق في النية اهو آهي، جيڪو الله پاڪ جي احڪامن جي تعميل ان ڪري، ڪري ٿو جو هو دل سان الله کي محبوب رکي ٿو.

اخلاص جو مفهوم اهو آهي ته ٻانهو دل وجان سان باري تعاليٰ جي

ذات کي پنهنجي سموري قلبي توجه جو مرڪز بڻائي. ان ڪانسواءِ نه ڪنهن کي مقصود بڻائي، نه مطلوب قرار ڏئي. ان ڏانهن راغب رهي، ان جي نالي تسبيح پڙهندو رهي، ان جو ڌيان ڪري، ان سان لنوَ لڳائي. جيڪڏهن دنيا وارا ان جي تحقير ڪن ته ان جي اطمينان ۾ خلل پيدا نه ٿئي. ان کي ڪنهن قسم جو رنج ۽ غم نه ٿئي. ۽ جيڪڏهن دنيا وارا ان جي تعريف ڪن ته ان کي ناگوار لڳي، ڇاڪاڻ ته ان کي اهو ڊپ لاڳو هوندو ته متان منهنجي اخلاص ۾ ڪمي يا نقص پيدا ٿي پوي. (صادق، لومة لائم[1] ۽ مدح مادح[2] ٻنهيءَ کان بينياز هوندو آهي.) اخلاص جي اهميت جو اندازو ان ڳالھ مان به ٿي سگهي ٿو ته جيڪو شخص مخلص آهي اهو لازمي طور تي صادق به آهي. ۽ جڏهن هڪ شخص صدق جو مقام حاصل ڪري وٺي ٿو ته الله تعاليٰ ان کي اخلاص جي نعمت به فضل طور، عطا فرمائي ڇڏي ٿو.

باب آخر في التوحيد:

اعلم ان اول عبادة الله عزوجل معرفته- الخ

ڄاڻي ڇڏيو ته خدا جي عبادت جو پهريون شرط ان جي معرفت آهي ۽ معرفت جو اصل (بنياد) اهو آهي ته توهان ان ڳالھ جو سچيءَ دل سان اقرار ڪريو ته اهو واحد لاشريڪ آهي ۽ ان جي احديت جي تقاضا اها آهي ته توهان خدا جي باري ۾ انهن سوالن جي جوابن جي امڪان جي مڪمل نفي ڪريو. مثلاً: اهو ڇا آهي؟ ڪهڙو آهي؟ ڪهڙي طرح آهي؟ ڪٿي آهي؟ ڪڏهن کان آهي؟ وغيره.

اسين فقط خدا جي ئي مدد ۽ توفيق سان ان ڏانهن راهه حاصل ڪري سگهون ٿا. جڏهن الله پاڪ جي توفيق ڪنهن ٻانهن سان شامل هوندي آهي ته ان کي توحيد جي نعمت نصيب ٿيندي آهي ۽ جڏهن ٻانهي کي معرفت حاصل ٿي وڃي ٿي ته اهو ان جي احڪامن جي دل ۽ جان سان پيروي ڪرڻ لڳي ٿو. انهيءَ پيرويءَ سان ان کي خدا جي بارگاهه ۾ قرب حاصل ٿي وڃي ٿو ۽ قرب جو عيوض مشاهدو آهي. ۽ جڏهن سالڪ باري تعاليٰ جي ذات جو مشاهدو ڪري ٿو ته ان جي ذاتي هستي ان جي نظرن ۾ هيچ ٿي وڃي ٿي. ان کي هيئن سمجهي سگهو

1ـ ملامت ڪرڻ واري جي ملامت ڪرڻ. (سنڌيڪار)

2ـ تعريف ڪندڙ جي تعريف ڪرڻ. (سنڌيڪار)

ٿا ته جهڙي طرح صبح ٿيئي ٿو ته ستارا معدوم يا ڪالعدم ٿي وڃن ٿا ته اهڙي طرح جڏهن الله تعاليٰ جي ذات جو آفتاب سالڪ جي، قلب جي افق تي طلوع ٿيئي ٿو ته ان جو انفرادي وجود فنا ٿي وڃي ٿو (۽ اهو يقين ڪري ڇڏي ٿو ته حقيقت ۾ الله ڪانسواءِ ٻي ڪا به شيءِ موجود نه آهي) ان جي انفرادي هستيءَ جي فنا ڪانپوءِ ان جي روحاني هستي ڪامل طور تي مصفيٰ (پاڪ صاف) ٿي وڃي ٿي ۽ جڏهن اها صورت هوندي آهي ته ان جا شخصي اوصاف يا نفس جون تقاضائون سڀئي زائل ٿي وڃن ٿا ۽ ان کي ڪامل حضوري نصيب ٿي وڃي ٿي. جڏهن اهو پوري طرح سان الله جي حضور ۾ زندگي بسر ڪري ٿو ته پنهنجي پاڻ کان غائب ٿي وڃي ٿو. ان تي غيب ۽ حضور ٻئي حالتون طاري ٿين ٿيون. اهو حاضر به هوندو آهي، غائب به هوندو آهي (نفس جي اعتبار کان مئل هوندو آهي ۽ روح جي اعتبار کان زنده هوندو آهي). جتي اهو نه آهي، اُتي اهو موجود هوندو آهي ۽ جتي اهو آهي، اُتي موجود نه هوندو آهي.[1] خدا جي ذات ۾ موجود ٿي ڪري ۽ پنهنجي ذات ۾ (يا پنهنجي ذات جي اعتبار کان) معدوم ٿي ڪري اهو خدا جي ذات ۾ (خدا سان گڏ) به موجود هوندو آهي ۽ پنهنجي ذات ۾ به موجود هوندو آهي. يعني پهرين هو پنهنجي نفس تي موت آڻي ٿو، پوءِ الله ان کي ٻيهر نئين حياتي عطا ڪري ٿو ۽ فنا في الله ٿيڻ ڪانپوءِ بقا بالله جو تاج ان جي سر تي رکيو وڃي ٿو. يعني هو ٻيهر انساني صفتن سان سينگارجي عوام الناس جي رهنمائي جو فرض انجام ڏئي ٿو.

مسئلة أخريٰ (ٻيو مسئلو):

اعلم انڪ محجوب عنڪ بڪ. الخ

سمجهي ڇڏيو ته توهان خود پنهنجو حجاب آهيو، جيڪو توهان

1ـ جنيد رحه جي تحرير ۾ ان قسم جا دقيق جملا ڪثرت سان ملن ٿا. مون انهن جو آسان ۽ عام فهم انداز ۾ ترجمو ڪيو آهي. نموني جي طورتي هڪ جملي جو لفظي ترجمو ڪيو اٿم. ان جو مفهوم (مطلب) آسان لفظن ۾ بيان ڪريان ٿو:

ان جملي جو مطلب اهو آهي ته انسان جو مقام لاهوت نه آهي، بلڪ ناسوت آهي. پر جڏهن سالڪ ناسوت مان ترقي ڪري لاهوت ۾ پهچي ٿو ته جڻ هو اتي پهتو جتي ان کي نه هجڻ گهرجي ها ۽ ان جو مقام ناسوت آهي ان ڪري ان کي اتي هجڻ گهرجي ها. مگر هو اُتي نه آهي بلڪ لاهوت ۾ آهي. ان ڪري اهو چيو ويو ته جتي اهو نه آهي اُتي موجود آهي ۽ جتي ان کي هجڻ گهرجي اتي نه آهي. (مؤلف).

ڪي، توهان ڪان لڪائي رهيو آهي. ۽ اهو به چاٽي ونو ته توهان خدا تائين تڏا پهچي سگهو، مگر توهان خدا جي ذريعي سان ان تائين پهچي سگهو ٿا. سبب اهو آهي ته جڏهن خدا توهان کي خود پاڻ تائين پهچڻ جي راهه ڏيکاري ٿو ته جڙ اهو توهان کي دعوت ڏئي ٿو ته ان تائين پهچو ۽ جڏهن اهو خود توهان کي پنهنجو جلوو ڏيکاري ٿو ته توهان لازمي طور تي ان تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪندؤ. ان منزل تي پهچي ڪري توهان جي اندر جستجو جو جذبو پيدا ٿئي ٿو ۽ توهان اهي عمل بجا آڻيو ٿا جن جي ڪري خدا رسيءَ جون راهون توهان تي کوليون وڃن ٿيون. پوءِ خدا توهان جي ڪاميابي جي واسطي توهان جي حفاظت ڪري ٿو ۽ توهان فنا في الله ٿي ابدي زندگي حاصل ڪريو ٿا.

چاٽي چڏيو ته ماڻهو ٽن قسمن جا ٿيندا آهن: هڪ قسم انهن جو آهي، جيڪي خدا جي ڳولا ڪن ٿا. ٻيو قسم انهن جو آهي، جيڪي دروازي تائين پهچي ڪري اُتي مقيم ٿي وڃن ٿا. ٽيون قسم انهن جو آهي، جيڪي اندر داخل ٿي ڪري اتي مقيم ٿي وڃن ٿا.

جنيد رحہ کان سوال ڪيو ويو تہ اهل معرفت جي عبادت جي انتها ڇا آهي؟ هن وراڻيو ته پنهنجي نفسن تي ڪامل فتح ۽ ڪاميابي حاصل ڪرڻ.

فصل چوٿون

ابوالمغيث حسين ابن منصور الحلاج المصلوبؒ

تمهيد:

حلاج رحہ انهن ماڻهن مان آهي، جن جي شخصيت انهن جي وفات کان پوءِ جهڳڙي جو سبب بنجي ويئي ۽ اڄ تائين ڪو به فيصلو نہ ٿي سگهيو. اهو سچ آهي تہ زماني جي گذرڻ سبب حلاج جي پُراسرار شخصيت ڏاڍي دلڪش بڻجي ويئي آهي ۽ اڄ هر شخص ان سان همدردي ڪري ٿو ۽ ان جي حق ۾ خير جو ئي ڪلمو چوي ٿو. ان جي وفات کان پوءِ ئي (چوٿين صدي هجريءَ ۾) عالمن، عارفن، صوفين، مؤرخن ۽ محققن جا بہ گروهہ ٿي ويا هئا ۽ اڄ تائين موجود آهن. هڪ گروهہ ان کي عارف، خدارسيده (خدامست) ۽ مرد مؤمن سمجهي ٿو. ٻيو گروهہ ان جي ابتڙ کيس ملحد، زنديق (قرامطي) ۽ ڪافر قرار ڏئي ٿو. انهن ٻن گروهن کان علاوه هڪ ٽيون گروهہ بہ آهي جيڪو ان جي باري ۾ نرمي اختيار ڪري ٿو، نہ ان کي مومن چوي ٿو نہ ڪافر. مان ان طبقي سان تعلق رکان ٿو. ان جو سبب ظاهر آهي تہ حلاج جي باري ۾ جيڪي شهادتون مون تائين پهتيون آهن، انهن ۾ تضاد پاتو وڃي ٿو. هيٺ اهي شهادتون تاريخي ترتيب سان بيان ڪجن ٿيون.

صوفياءِ ڪرام جي تذڪرن ۽ انهن جي تصنيفن ۾ حلاج رحہ جو ذڪر

(1) ڪلابازي رحہ المتوفي 385ھ پنهنجي تصنيف ڪتاب التعرف ۾ ڪيترين جاين تي حلاج رحہ جا قول درج ڪيا آهن، مگر احتياط طور ان جو نالو نہ ورتو آهي، جنهن مان ثابت ٿئي ٿو تہ ان جي زماني ۾ ڪجهہ عالمن ۽ صوفين حلاج کي رد ڪري ڇڏيو هو.

(2) ابو نصر سراج رحہ المتوفي 378ھ پنهنجي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ پنجن جاين تي حلاج جو ذڪر ڪيو آهي ۽ هر جاءِ تي ان جي

نالي ڪان پوءِ ”رحمة الله عليہ“ لکيو آهي. جنهن مان معلوم ٿيو ته سندس نگاھ ۾ اهو مؤمن هو.

(3) ابو طالب مڪي رحہ المتوفي 376ھ پنهنجي تصنيف قوت القلوب ۾ حلاج جو ڪوبہ قول نقل نہ ڪيو آهي.

(4) ابو عبدالرحمان السلمي رحہ المتوفي 412ھ پنهنجي تصنيف طبقات الصوفيہ ۾ اهو لکيو آهي تہ ”والمشائخ في امره مختلفون. رده اکثر المشائخ ونفوه و ابوا ان يکون لہ قدم في التصوف و قبلہ من جملتهم ابو العباس بن العطاء وابو عبدالله محمد خفيف، وابوالقاسم ابراهيم بن محمد النصرآبادي و اثنوا عليہ حتي قال محمد خفيف ”الحسين منصور عالم رباني- قتل ببغداد بباب الطاق لست من ذي القعد سنة تسع و ثلثمائة.“[1]

”مشائخن جو ان معاملي ۾ اختلاف آهي. اڪثر مشائخن ان کي رد ڪيو آهي ۽ ان جي نفي ڪئي آهي ۽ ان ڳالھ کان انڪار ڪيو آهي تہ تصوف ۾ ان جو ڪوئي مقام آهي. مگر جن ماڻهن ان کي قبول ڪيو آهي، انهن ۾ ابوالعباس بن عطاءَ ابو عبدالله محمد خفيف ۽ ابو القاسم نصر آبادي جا نالا قابل ذڪر آهن. انهن ماڻهن ان جي تعريف ڪئي آهي، ايتري تائين جو خفيف اهو چيو تہ حسين منصور رباني عالم هو. ان کي بغداد جي باب الطاق ۾ 24 ذوالقعد 309 ھ تي قتل ڪيو ويو.“

اها عبارت ڪنهن تبصري جي محتاج نہ آهي. حلاج جي زندگيءَ ۾ ئي سندس شخصيت بحث جو موضوع بڻجي ويئي هئي. ڪجھ علماءَ ۽ صوفي کيس قرامطي چوندا هئا تہ ڪجھ کيس مسلمان سمجهندا هئا.

(5) ابوالقاسم قشيري رحہ المتوفي 465ھ پنهنجي تصنيف ”الرسالة القشيريہ“ ۾ حلاج جي باري ۾ هيءَ روايت آهي درج ڪئي آهي: ”و من المشهور ان عمرو بن عثمان المکي راي الحسين بن منصور يکتب شيئاً فقال ما هذا؟ فقال هو ذا اعارض القرآن فدعا عليہ وهجره.“[2]

”اها ڳالھ مشهور آهي تہ عمرو بن عثمان مڪي رحہ (حلاج جي

1_ طبقات الصوفيہ_ ص 307 ۽ 308 ڇاپو مصر 1378ھ.

2_ رسالہ قشيريہ، ص 125، ڇاپو مصر 1379ھ.

شيخن مان هڪ) حسين بن منصور کي ڏنو ته اهو ڪجھ لکي رهيو هو. هن پڇيس ته ڇا لکي رهيو آهين؟ حلاج ورائيو ته مان قرآن جو جواب لکي رهيو آهيان. اهو ٻڌي اُن کيس ملامت ڪئي ۽ وٽانئس اُٿي هليو ويو."

(6) شيخ علي هجويري المتوفي 472ھ پنھنجي تصنيف ڪشف المحجوب ۾ لکي ٿو:

"حسن بن منصور الحلاج انھيءَ طريقي جي مستن ۽ مشتاقن مان هو. حالِ قوي ۽ همت عالي رکندو هو. ان جي شان جي باري ۾ شيخن جي راءِ ۾ اختلاف آهي. هڪ گروهه جي نزديڪ اهو مردود آهي، ٻئي گروهه جي نزديڪ مقبول آهي."[1]

(7) شيخ فريدالدين عطار رح الشهيد 621ھ پنھنجي تصنيف تذڪرة الاولياءَ ۾ لکي ٿو:

"مستي جي درياءَ ۾ مستغرق حسين ابن منصور حلاج عجيب و غريب ماڻهو هو. غالب ترين وڏن مشائخن ان جي مرتبي جو انڪار ڪيو آهي ۽ چيو آهي ته تصوف ۾ ان کي ڪوبه دخل نه هو. مگر محمد خفيف رحه، شبلي رحه ۽ قشيري رحه ۽ اڪثر پوءِ وارن ان کي قبول ڪيو آهي. ڪجھ صوفي ان جي معاملي ۾ نرم آهن. ڪن ان جو شمار ساحرن (جادوگرن) ۾ ڪيو آهي. ڪجھ ظاهر وارن ان جي تڪفير ڪئي آهي. ڪن لکيو آهي ته اهو حلول وارن مان هو. ڪن مٿس اتحاد جو الزام هنيو آهي.[2] ان الزام جو سبب اهو آهي ته بغداد ۾ زنديقن جي هڪ جماعت هئي، جيڪا حلول ۽ اتحاد جي قائل هئي ۽ پنھنجي پاڻ کي حلاج سان منسوب ڪندي هئي. شبلي رحه چيو ته "مان ۽ حلاج هڪ شيءِ آهيون. ماڻهن مون کي چريو سمجھي ڇڏي ڏنو. مگر حلاج کي ان جي

1ـ ڪشف المحجوب ص 189 ڇاپو ايران 1336ھ

2ـ حلول جو مطلب آهي خدا جو ڪنهن انسان جي جسم عنصري يا مادي بدن ۾ داخل ٿي وڃڻ. ان کي انگريزي زبان ۾ Incarnation چون ٿا. نصاريٰ عام طور تي حلول جا قائل آهن. اتحاد جو مطلب آهي خدا ۽ ٻانهي جو متحد في الذات ٿي وڃڻ. ان کي Fusion چون ٿا. جيئن پاڻي ۽ کنڊ گڏجي ڪري هڪ ٽئين شيءِ شربت بنجي وڃن ٿا. اتحاد ۾ ٻئي پنھنجي پنھنجي ذاتي حالت تي برقرار رهن ٿا. اسلام جي روشنيءَ ۾ اتحاد ۽ حلول ٻئي ڪفر آهن. وحدة الوجود جو عقيدو انهن ٻنهي عقيدن کان مختلف آهي ۽ اسلام جي روشنيءَ ۾ ڪفر نه آهي. (مؤلف)

عقل ماري وڌو.“[1]

(8) عارف جامي رح المتوفي 898ھ پنھنجي تصنيف نفحات الانس ۾ لکي ٿو: ”حلاج صوفين جي ٽئين طبقي سان وابستہ آھي. ان جي ڪنيت ابوالمغيث آھي. سندس وطن بيضا آھي. ”مشائخ در کار وے مختلف بوده اند و بيشتر وے را رد کرده اند“. يعني: ان جي باري ۾ مشائخ پاڻ ۾ اختلاف رکن ٿا ۽ اڪثر شيخن ان کي رد ڪري ڇڏيو آھي. مگر ڪشف المحجوب ۾ لکيل آھي تہ سمورن متاخرين (بعد ۾ اچڻ وارن) صوفين ان کي قبول ڪيو آھي.“[2]

حلاج جي باري ۾ مسلمان مؤرخن ۽ غير مسلم مستشرقين جا متضاد بيان

مشاهير تصوف کان پوءِ هاڻ مان ڪجھ مسلم مؤرخن ۽ غير مسلم مستشرقين جا خيال ۽ تحقيق جا نتيجا هيٺ پيش ڪريان ٿو:

(1) پروفيسر براؤن پنهنجي مشهور تاليف ”تاريخ ادبيات ايران“ جلد اول ۾ لکي ٿو: ”فهرست جي مؤلف جي بقول تہ حلاج، ايران جو باشندو هو. يقين سان نٿو چئي سگهجي تہ اهو نيشاپور جو رهڻ وارو هو يا مرو جو، طالقان جو يا ري جو، يا وري ڪوهستان جو. فهرست جو مؤلف لکي ٿو تہ ”اهو هڪ عيار ۽ چالاڪ شخص هو. پاڻ کي هڪ صوفي قرار ڏيندو هو، انهن جي اصطلاحن ۾ گفتگو ڪندو هو. هر علم ۾ مهارت جو دعويدار هو حالانڪ سمورن علمن کان ڪورو هو. علم ڪيميا جي ڪجھ ڄاڻ هئس. پنهنجي مريدن جي اڳيان الوهيت جي دعويٰ ڪندو هو. حلول جي تعليم ڏيندو هو. بادشاهن کي چوندو هو تہ مان شيعو آهيان، عوام کي چوندو هو تہ مان صوفي آهيان. ان ڳالھ جو مدعي هو تہ خدا مون ۾ حلول ڪيو آهي. جڏهن ڪيس گرفتار ڪري ابوالحسن علي ابن عيسيٰ (المقتدر عباسي جو وزير) جي اڳيان پيش ڪيو ويو ۽ مذڪوره وزير سندس امتحان ورتو تہ ان کي سمورن ديني علمن کان اڻڄاڻ ڏٺائين. جڏهن ان کي قيدخاني ۾ موڪليو ويو تہ اُتي هن پنهنجي پاڻ کي سُني ظاهر ڪيو..... دراصل هو شيعن جي

1_ تذڪرة الاولياءَ_ جلد دوم_ ص 136_ ڇاپو ليڊن (هاليند) 1907ع.

2_ نفحات الانس جامي رحہ_ ص 150 ڇاپو: ايران 1336ھ.

انهن امام علي الرضا جو مقرر ڪيل هڪ داعي يا مبلغ هو. تنهنڪري ڪوهستان (ايران) ۾ ان کي انهيءَ حيثيت ۾ گرفتار ڪيو ويو ۽ دُرا لڳايا ويا. فهرست ۾ ان جي ڇاپيتالهن ڪتابن جا نالا ڏنل آهن. کيس 912ع ۾ گرفتار ڪيو ويو ۽ 922ع ۾ پهرين ان جا هٿ ۽ پير ڪپيا ويا ۽ پوءِ قتل ڪري سندس لاش کي باهه ۾ ساڙيو ويو."

عريب جي قول مطابق حلاج شيعن ۾ شيعو بڻجي ويندو هو، سُنين ۾ سُنّي ۽ معتزلين ۾ معتزلي. هُو علم طب، علم ڪيميا ۽ جادوگري ۾ ماهر هو. هوُ پاڻ کي خدا جو اوتار چوندو هو ۽ پنهنجي مريدن مان هڪ کي هي چوندو هو ته تون نوح آهين، ٻئي کي چوندو هو ته تون موسيٰ آهين ٽئين کي چوندو هو ته تون محمد آهين. حيرت کي ختم ڪرڻ جي لاءِ هي چوندو هو ته مون انهن جي روحن کي توهان جي اندر داخل ڪري ڇڏيو آهي. مورخ الصولي، جنهن سان حلاج ڪيترائي ڀيرا ملاقات ڪئي هئي، لکي ٿو ته، "هو هڪ جاهل ماڻهو هو، جيڪو علم جو دعويدار هو. صوف (اُن) جو لباس پهري پنهنجي تقدس ۽ زهد جي نمائش ڪندو هو."

ابن مسڪويه، عريب جي بيان تي اهو اضافو ڪيو آهي ته، ماڻهن اهو چئي حامد وزير مملڪت جو ڌيان ان ڏانهن ڇڪايو ته هي ماڻهو عوام کي گمراهه ڪري رهيو آهي ڇاڪاڻ ته اُهي سندس باري ۾ اهو عقيدو رکن ٿا ته اهو مئلن کي جيئرو ڪري ڇڏي ٿو، جن ان جي قبضي ۾ آهن ۽ نبين وانگر معجزا ڏيکاري سگهي ٿو. جڏهن حامد ان جي ڪجهه مريدن کي گرفتار ڪيو ته انهن چيو ته اسان ان کي خدا سمجهون ٿا ڇاڪاڻ ته اهو مئلن کي جيئرو ڪري سگهي ٿو. جڏهن حلاج کي قيدخاني ۾ ان ڳالهه جي خبر پيئي ته هُن انهن سڀني ڳالهين جو انڪار ڪيو. ان کانپوءِ خراسان ۾ ان جي ٻن مبلغن کي گرفتار ڪيو ويو، جن جا نالا ابن بشر ۽ شاڪر هئا. انهن وٽان حلاج جون تحريرون هٿ آيون.

حلاج تمام وڏو سيّاح هو، هُن رَسيءَ جو جادو سکڻ لاءِ هندستان جو سفر به ڪيو هو. هن جي ڪتابن ۾ اها تحرير به ملي ته حج ڪرڻ

جي لاءِ مڪي وڃڻ جي ڪائي ضرورت نہ آهي، حج گهر ۾ بہ ٿي سگهي ٿو. هن اهو بہ لکيو هو تہ اهي ڳالهيون مون حسن بصري رحہ جي تحريرن مان ورتيون آهن. شريعت جي خلاف انهن ڳالهين جي ڪري ان کي قتل ڪيو ويو.

ابن جوزيءَ لکيو تہ، جڏهن حلاج کي ٻيهر گرفتار ڪيو ويو تہ بغداد ۾ ان کي هڪ اُٺ تي وهاري بازارين ۾، هن لفظن سان سندس مشهوري ڪئي ويئي تہ، "آگاهہ ٿي وڃو تہ هي شخص قرامطين (اسلام جي دشمن) جو داعي آهي." ابن جوزيءَ مطابق حلاج جو ڏاڏو شهر بيضا جو هڪ مجوسي هو. هن واسط يا شوستر ۾ پرورش ورتي. پوءِ بغداد آيو، جنيد رحہ جي صحبت ۾ رهيو. ان کانپوءِ هن خراسان، ماوراءِ النهر، ۽ هندستان جو سفر ڪيو. ڪجهہ ماڻهو کيس جادوگر سمجهن ٿا ۽ ڪجهہ ان کي صوفي قرار ڏين ٿا. هندستان جو سفر هن جادو حاصل ڪرڻ لاءِ ڪيو هو. اُن اها بہ دعويٰ ڪئي تہ مان قرآن جو جواب لکي سگهان ٿو. ابن جوزيءَ اهو بہ لکيو آهي تہ مون حلاج تي هڪ مستقل رسالو لکيو آهي، جنهن ۾ اهو ڏيکاريو آهي تہ اهو حلول، رجعت ۽ تجسم[1] جي تعليم ڏيندو هو.

الذهبيءَ بہ حلاج تي هڪ رسالو لکيو هو، جيڪو هينئر ناپيد آهي. پنهنجي تاريخ ۾ ان حلاج جي باري ۾ اهو لکيو آهي تہ، اهو ڪجهہ عرصي تائين جنيد رحہ، عمرو بن عثمان المڪي رحہ ۽ ٻين صوفين جي صحبت ۾ رهيو مگر ان ۾ خلوص نہ هو، ان ڪري هو ايمان جي دائري کان ٻاهر نڪري ويو. ان جي باوجود، پوءِ وارن اڪثر صوفين ان جي توصيف ۾ مبالغو ڪيو آهي. ايتري تائين جو حجة الاسلام امام غزالي رحہ بہ "مشڪواة الانوار" ۾ ان جي حمايت ڪئي آهي. ابو سعيد نقاش پنهنجي تاريخ الصوفيہ ۾ ان جو تذڪرو ڪيو آهي ۽ مٿس سحر ۽ زنديقي جو الزام لڳايو آهي."[2]

(2) امام ابن ڪثير المتوفي 774ھ پنهنجي مشهور تاريخ "البداديہ و النهايہ" ڇاپو مصر جلد 11 ۾ ص 132 کان ص 144 تائين حلاج

1_ خدا جي مجسم هجڻ جو عقيدو. (سنڌيڪار).

2_ اقتباس از تاريخ ادبيات ايران، جلد اول، ص 428 کان 436. ڇاپو لنڊن 1951ع.

جو ذڪر ڪيو آهي. ان جو خلاصو هي آهي: ”حلاج جو ڏاڏو مجوسي هو. ان جو نالو محمي هو. بيضا ۾ پيدا ٿيو، واسط يا تُستر ۾ پرورش ورتائين. پوءِ بغداد آيو. اُتان حجاز ويو. هڪ سال تائين مسجد الحرام ۾ عبادت ۾ مشغول رهيو. ڏينهن رات ۾ قرص (ٽڪي) جو ڪجھ حصو کائيندو هو ۽ ٻه ڍڪ پاڻي پيئندو هو. گرمين ۾ جبل ابوقبيس جي ٽٽل پٿرن تي ويٺو رهندو هو.

خطيب بغدادي لکيو آهي ته ”والصوفيه مختلفون فيه“ صوفين جو ان جي باري ۾ اختلاف آهي ۽ گهڻن اهو چيو ته اهو اسان مان نه آهي. مگر ڪجھ صوفين ان کي قبول ڪيو آهي. ابو عبدالرحمان السُلمي رحه چيو ته مون منصور بن عبدالله کان ٻڌو ته ان شبلي رحه کي اهو چوندو ٻڌو ته ”كنت انا والحسين ابن منصور شيئاً واحداً الا انه اظهر و كتمت“ يعني، مان ۽ حسين بن منصور هڪ ئي شيءِ آهيون، مگر ان پنهنجي پاڻ کي ظاهر ڪري ڇڏيو ۽ مون ڳجهو رکيو.

حلاج صوفين جي رنگ ۾ شعر چوندو هو. ان جي قتل کانپوءِ صوفين ۾ ته ان جي باري ۾ اختلاف پيدا ٿيو، مگر فقيهه سڀئي ان ڳالهه تي متفق هئا ته اهو ڪفر جي حالت ۾ قتل ٿيو. ان جي هيٺين شعرن مان حلول جي عقيدي جي تائيد ٿئي ٿي:

(1) جبلت روحک في روحي كما
يجبل العنبر بالمسک الفنق
فاذا مسک شيءٌ مسني
و اذا انت انا لانفترق

(2) مزجت روحک في روحي كما
تمزج الخمرة بالماءِ الزلال
فاذا مسک شيءٌ مسني
فاذا انت انا في كلّ حال

(3) سبحان من اظهر ناسوته
سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقة ظاهراً
في صورة الاكل و الشارب.

(1) ۽ (2) تنهنجو روح منهنجي روح ۾ اهڙيءَ طرح ملي ويو، جهڙيءَ طرح عنبر مشڪ خالص ۾ يا شراب صاف پاڻيءَ ۾ ملي ڪري هڪ ذات ٿي وڃي ٿو. جڏهن ڪائي شيءِ توکي ڇهي ٿي ته اُها مون کي ڇُهي ٿي ۽ تون ”مان“ آهين. اسين جدا نٿا ٿي سگهون. تون هر حال ۾ ”مان“ آهين.

(3) پاڪ آهي اها ذات جنهن پنهنجي ناسوتي صورت ۾، پنهنجي روشن لاهوتي ذات کي ظاهر ڪيو آهي ۽ پوءِ هو پنهنجي مخلوقات جي اڳيان هڪ کائڻ ۽ پيئڻ واري انسان جي شڪل ۾ ظاهر ٿيو.

هڪ شخص حلاج کي چيو ته مون کي اهڙي وصيت ڪر، جيڪا نفعي بخش هجي. وراڻيائين ته، ”توتي پنهنجي نفس جي حفاظت فرض آهي. جيڪڏهن تون ان کي حق جي ياد ۾ مشغول نه رکندين ته يقيناً ۽ لازمي طور تي اهو توکي حق کان باز رکندو.“ خطيب ان جو هي قول به سند سان نقل ڪيو آهي ”علم الا ولين والآخرين جو مرجع هي چار ڪلما آهن: ”حُب الجليل، بغض القليل، اتباع التنزيل ۽ خوف التحويل.“ ابو عبدالرحمان السلمي رحه، عمرو بن عثمان المڪي رحه کان روايت ڪئي آهي ته هڪ ڏينهن مان حلاج سان گڏ مڪي جي گهٽين ۾ وڃي رهيو هوس ته قرآن شريف پڙهندو پئي ويس. هن منهنجي قرئت ٻڌي ۽ چيو ته، ”يمكن ان اقول مثل هذا۔“ ان (قرآن) جو مثل پيش ڪرڻ منهنجي لاءِ ممڪن آهي. اهو ٻڌي ڪري مان ان کان (هميشه جي لاءِ) جدا ٿي ويس.

خطيب لکيو آهي ته مسعود ابن ناصر مون کي چيو ته، مون ابن باڪوا شيرازي رحه جي واسطي سان، ابو ذرع طبري رحه کي اهو چوندي ٻڌو ته حلاج جي باري ۾ ماڻهن ۾ اختلاف پاتو وڃي ٿو. مون محمد بن يحييٰ کان ٻڌو ته ان عمرو بن عثمان المڪي رحه کي حلاج تي لعنت ڪندي ٻڌو هو. ۽ اهو ته جيڪڏهن مون کي ان تي قدرت حاصل هجي ته ان کي پنهنجي هٿن سان قتل ڪري ڇڏيان.

ابن جوزي جو قول آهي ته، حلاج ڪڏهن صوفين جي پوشاڪ پهريندو هو، ته ڪڏهن عالمن جي، ۽ هر مذهب جي ماڻهو جو هم خيال بنجي ويندو هو. ابوبڪر الصولي رحه جو قول آهي ته مان حلاج سان مليس ۽ ساڻس گفتگو ڪيم ته ڪيس اهڙو جاهل ڏٺم، جيڪو عاقل بنجڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، ۽ اهڙو خبيث پاتم، جيڪو تقدس جو

مدعي هجي، ۽ اهڙو فاجر پاتم، جيڪو عابد هجڻ جو دعويدار هجي، ۽ اهڙو دنيا جو راغب ڏنم، جيڪو زاهد هجڻ جو مدعي هجي.

جڏهن کيس ڦاهيءَ ڏانهن وٺي هليا، ته سندس چال ۾ غرور وارو انداز هو ۽ ان جي پيرن ۾ تيرنهن بيڙيون پيل هيون. ان وقت هن هي شعر پڙهيا:

نديمي غير منسوب الي شيءِ من الحيف
سقاني مثل ما يشرب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكاس دعا بالنطع و السيف
كذا من يشرب الراح مع التنّين في الصيف.

”منهنجو دوست ظلم ۽ ستم ڏانهن منسوب نه آهي. ان مون کي ان طرح جام پياريو جيئن ڪو مهمان کي پياريندو آهي ۽ جڏهن پيالو گردش ۾ آيو ته ان نطع[1] ۽ تلوار گهرائي. اهو نتيجو آهي، ان شخص جو جيڪو موسم بهار ۾ اژدها [2] سان گڏجي شراب پيئي ٿو.“

قتل کان اڳ ۾ آخري ڪلمو جيڪو ان جي زبان مان نڪتو، اُهو هي هو: ”حسب الواحد افراد الواحد له.“

يعني، الواحد جي لاءِ اها ڳالهه ڪافي آهي ته ان جي لاءِ الواحد جي فرديت جي اثبات ڪئي وڃي.

(3) پروفيسر نڪلسن پنهنجي تصنيف ”صوفياءِ اسلام“ ڇاپو لندن 1914ع ۾ لکي ٿو ته ڏهين صدي عيسويءَ جي شروعات (922ع) ۾ حلاج کي بغداد ۾ وڏي وحشياڻي طريقي سان قتل ڪيو ويو. ان قتل جا سبب گهڻي ڀاڱي سياسي هئا، مگر انهن سان، اسان کي ڪا به دلچسپي ناهي. هن ٻن لفظن ۾ هڪ اهڙو جملو پنهنجي زبان سان ادا ڪيو جنهن کي اسلام معاف نه ڪري ڇڏيو آهي، پر وساريو نه آهي: ”اناالحق“ يعني مان خدا آهيان.

پروفيسر لوئي ماسنيون، حلاج جي تصنيف ”ڪتاب الطواسين“ ڇاپو پيرس 1913ع جي مقدمي ۾ جيڪا قيمتي تحقيق پيش ڪئي آهي. ان جي روشنيءَ ۾ پهريون ڀيرو اها ڳالهه ممڪن ٿي سگهي آهي ته حلاج جي صحيح مفهوم کان آگاهي حاصل ٿي سگهي. يعني جڏهن حلاج انا الحق چيو هو ته خود ان جي، انهيءَ جملي مان ڇا مراد هئي.

1_ چمڙي جي پٿراڻي- چمڙي جو دسترخوان- چمڙي جو ٽڪرو (سنڌيڪار).
2_ اجگر نانگ (سنڌيڪار).

يقيناً ان جي مراد اها نہ هئي، جيڪا متاخرين (بعد ۾ اچڻ وارن) بيان ڪئي آهي.

حلاج جو عقيدو اهو هو تہ انسان پنهنجي اصل جي اعتبار کان لاهوتي (DIVINE) يا الاهي آهي. خدا آدم ع کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪيو. ان جو مطلب اهو آهي تہ خدا پنهنجي ذات مان، پنهنجي ابدي محبت جو پيڪر، باهر ڪڍيو، تہ جيئن اهو ان (پيڪر) ۾ پنهنجي پاڻ کي اهڙي طرح ڏسي سگهي جهڙي طرح هڪ جميل (حسين) پنهنجي صورت آئيني ۾ ڏسندي آهي (۽ مسرور ٿيندي آهي). ان ڪري خدا فرشتن کي حڪم ڏنو تہ آدم ع کي سجدو ڪريو، ڇاڪاڻ تہ ان ۾ اهو خود حلول ڪري ويو هو، جهڙي طرح ان، بعد ۾ مسيح جي جسم ۾ حلول ڪيو هو. ڪما قال الحلاج:

"پاڪ آهي اُها ذات، جنهن پنهنجي ناسوتي شڪل ۾ پنهنجي منور لاهوتي ذات کي ظاهر ڪيو ۽ پوءِ اهو پنهنجي مخلوقات جي اڳيان هڪ کائڻ ۽ پيئڻ واري انسان (مسيح ع) جي شڪل ۾ ظاهر ٿيو."

جيئن تہ خدا جي انسانيت (ناسوت) انسان جي پوري جسماني ۽ روحاني طبيعت (نيچر) سان شامل آهي، ان ڪري خدا جي الوهيت (لاهوت) انساني طبيعت سان متحد نٿي ٿي سگهي، جيستائين تجسم جي صورت اختيار نہ ڪئي وڃي. پروفيسر ماسنيون ان جي لاءِ حلول (Infusion) جي اصطلاح کي ترجيح ڏني آهي. يعني (الله تعاليٰ جو روح) اهڙيءَ طرح انسان ۾ حلول ڪري ويو آهي، جهڙيءَ طرح انساني روح ڪنهن انسان ۾ حلول ڪري وڃي ٿو. تنهنڪري ان ڪيفيت کي حلاج هنن شعرن ۾ واضح ڪيو آهي:

"تنهنجو روح منهنجي روح ۾ اهڙي طرح ملي جُلي ويو آهي، جهڙي طرح شراب صاف پاڻيءَ ۾ ملي جُلي وڃي ٿو (۽ اهڙي طرح ٻئي هڪ ذات ٿي ويا)."

"ڪا بہ شيءِ جڏهن توکي ڇُهي ٿي تہ اُها مونکي ڇُهي ٿي. ڪهڙي مزي جي ڳالھ آهي تہ هرحال ۾ تون "مان" آهين." وري چوي ٿو:

"مان اهو ئي تون آهيان، جنهن کي مان چاهيان ٿو يا محبت ڪريان ٿو ۽ اهو جنهن سان مان محبت ڪريان ٿو، مان آهين.

اسان بہ روح آهيون، جيڪي هڪ ئي جسم ۾ رهن ٿا.
جيڪڏهن تون مون کي ڏسين ٿو ته چڻ ان کي ڏسين ٿو ۽
جيڪڏهن تون ان کي ڏسين ٿو ته چڻ اسان ٻنهيءَ کي ڏسين
ٿو.“[1]

ڪنهن شخص کي الوهيت جي مرتبي تي پهچائڻ يا خدا بنائي ڇڏڻ جو عقيدو، جنهن انداز سان حلاج پيش ڪيو آهي، اهو انداز نصارن جي تجسم جي عقيدي سان ملندڙ آهي ۽ ان ڪري بيشڪ مسلمانن جي نظر ۾ ڪليل ڪفر آهي. حلاج جي جن شاگردن اهو عقيدو اختيار ڪيو، اُهي حلولي سڏجن ٿا ۽ صوفين، عالمن وانگر وڏي سختيءَ سان انهن جو رد ڪيو آهي.

جيتوڻيڪ ايران ۾ بادشاهن کي الوهيت جو درجو ڏنو ويندو هو ۽ ايرانين ۾ تجسم، حلول، تشبيه ۽ تناسخ ارواح (روحن جو هڪ قالب مان ٻئي قالب ۾ وڃڻ) جا عقيدا بہ مروج هئا ۽ انهن جي نظر ۾ ڪنهن انسان کي الوهيت جو درجو ڏيئي ڇڏڻ ايڏو قابل اعتراض نہ هو، مگر اهڙو تصوف جيڪو اسلامي هجڻ جو دعويدار هجي، حلاج جي تعليم کي قبول نٿو ڪري سگهي. اهو چوڻ تہ ذات ايزدي ۽ ذات انساني، ٻئي پاڻ ۾ ڪير ڪنڊ ٿي وڃن، الله پاڪ جي توحيد جي عقيدي جي نفي ڪري ٿو.

پروفيسر ماسنيون ”ڪتاب الطواسين“ جي مقدمي ۾ لکيو آهي تہ ابن عربي رحہ حلول جي تعليم نہ ڏني (بلڪ وحدت وجود جي تعليم ڏني آهي جيڪا حلول کان بلڪل مختلف آهي) ڇاڪاڻ تہ ان جي راءِ ۾ قديم ۽ حادث، الواحد جا بہ متم شانَ آهن (اهڙا شان آهن، جيڪي هڪٻئي جي تڪميل ڪن ٿا) ۽ هڪٻئي سان لازمي آهن. مخلوقات، خالق جا خارجي مظهر آهن ۽ انسان اهو الله تعاليٰ جو راز آهي، جيڪو مخلوق جي واسطي ظاهر ٿئي ٿو. ليڪن انسان جيئن تہ محدود ذهن رکي ٿو ۽ جملي فڪري معروضات جو هڪ ئي وقت ادراڪ نٿو ڪري سگهي ان ڪري اهو هڪ وقت الله تعاليٰ جي راز جي صرف ڪنهن هڪ جز جو اظهار ڪري سگهي ٿو، ان ڪري هو ڪڏهن بہ

1ـ پڙهندڙ دوکو نہ کائي وڃن. اهو وحدة الوجود نہ آهي، بلڪ حلول يا اتحاد آهي، ڇاڪاڻ تہ حلاج بار بار ٻيائي جو اعلان ۽ اعتراف ڪري رهيو آهي، وحدة الوجود جي روشنيءَ ۾ ٻيائي محال آهي. ڇاڪاڻ تہ لاموجود في الحقيقة الا الله. هيءَ ڪائنات ان جي تجليات جو ٻيو نالو آهي. ٻيو ڪجھ نہ. (مؤلف)

”اناالحق“ نٿو چئي سگهجي. اهو يڪي از حقائق (هڪ حقيقت) ته آهي مگر الحق (ڪُل حقيقت) نه آهي. افسوس سان چوڻو ٿو پوي ته ٻين صوفين مثلاً: رومي رحه پنهنجي تحريرن ۾ ان نازڪ فرق ڪيو، جيڪو حلول ۽ وحدة الوجود جي وچ ۾ تحقيق طلب آهي، نظر انداز ڪري ڇڏيو.[1] تنهن هوندي به صوفين حلوليه ۽ اتحاد ٻنهي عقيدن جي ترديد ڪئي آهي. اسلامي تصوف جي روشنيءَ ۾ نه خدا ڪنهن انسان ۾ حلول ڪري سگهي ٿو نه ڪنهن انسان سان متحد ٿي سگهي ٿو. تنهنڪري ابونصر سراج رحه پنهنجي تصنيف ”ڪتاب اللمع“ ۾ انهن ٻنهي عقيدن ۾ جو رد ڪيو آهي.[2]

مذڪوره پروفيسر پنهنجي ٻئي ڪتاب ”تصوف ۾ شخصيت جو تصور“ ۾ لکي ٿو:

”جڏهن حلاج کي عدالت ۾ پيش ڪيو ويو ته عدالت جي رُڪنن چيو ته ان تي فرد جرم لاڳو ڪرڻ گهرجي، چاڪاڻ ته ان لکيو آهي ته ڪعبي جو حج فرض نه آهي بلڪل تنسيخ جي لائق آهي. ان کان علاوه اهو قرامطين سان خفيه طريقي تي خط و ڪتابت ڪندو رهيو آهي. ۽ سندس اهو چوڻ ته مان خدا سان متحد ٿي ويو آهيان، جيتوڻيڪ ان جي ڏوهي هجڻ جي لاءِ ڪافي نه هو، مگر انهيءَ اتحاد جي عقيدي کي هن جنهن انداز سان پيش ڪيو هو، اهو برابر مسلمانن جي نظر ۾ نفرت ۽ ملامت جي قابل هو.“

”اناالحق“ جو جملو حلاج جي هڪ غير معمولي تصنيف ”ڪتاب الطواسين“ ۾ لکيل آهي، جنهن کي پروفيسر لوئي ماسنيون (فرينچ مستشرق) 1913ع ۾ درستيءَ کان پوءِ شايع ڪيو هو. اهو ڪتاب مسجع[3] عربي نثر ۾ لکيو ويو آهي ۽ يارنهن مختصر فصلن تي مشتمل آهي. ان ڪتاب ۾ حلاج ولايت جي عقيدي جي تلقين ڪئي آهي، جيڪا ان جي ذاتي تجربن (مشاهدن) تي مبني آهي. هن پنهنجي ان عقيدي کي نهايت دقيق منطقي انداز ۾ بيان ڪيو آهي. سندس طرز تحرير يا اسلوب بيان ايتري قدر مبهم ۽ فني اصطلاحن سان ڀريل آهي جو شرحن جي

1ـ نڪلسن جي ان تبصري جي تشريح جي لاءِ ملاحظ ٿئي: هن فصل جي پڇاڙيءَ ۾ مؤلف جي طرف کان استدراڪ.

2ـ اقتباس از صوفياءِ اسلام. مؤلف نڪلسن. ڇاپو لنڊن 1914ع. ص 149 کان 157.

3ـ قافيه واري عبارت. اها عبارت يا مضمون جنهن ۾ قافيه جو اهتمام هجي. (سنڌيڪار)

مطالعي کان پوءِ به قاري يقين سان نٿو چئي سگهي ته هو مصنف جو مفهوم سمجهي ويو. ماسنيون جي مقدمي جو مطالعو ڪرڻ سان اها ڳالهه واضح ٿي وڃي ٿي ته: ”اناالحق“ فقط مستيءَ وارو نعرو نه هو، بلڪ حلاج اهو جملو وڏي غور ۽ فڪر کانپوءِ قلم جي حوالي ڪيو هو ۽ ان جملي ۾ حلاجي فلسفو اهڙي طرح لڪل آهي، جهڙي طرح اسلام ڪلمئه توحيد ۾. حلاج جو اهو فڪري نظام (الاهيات تصوف) فڪر جي وڏي عمدگي جو حامل آهي. ان جي فڪر جي پڪڙ ۽ ڪارفرمائي جو اندازو ان اثر مان ڪري سگهجي ٿو، جيڪو ان کان پوءِ وارن صوفين جي خيالن ۽ ذهن تي مرتب ٿيو. اهو سچ آهي ته ان جي مخالفن ان کي مصلوب ڪري سندس خاڪ هوا ۾ اڏاري ڇڏي پر اهي ان جي خيالن کي ۽ سندس انهن ٻن لفظن کي دنيا کان ۽ دنيا وارن جي ذهن تان نه هٽائي سگهيا. اناالحق جو پڙاڏو اڄ به ٻڌي سگهجي ٿو.

هاڻ مان اصل مطلب بيان ڪندس. بنيادي سوال اهو آهي ته جڏهن حلاج اناالحق چيو ته ان قول مان ان جو ڪهڙو مطلب هو؟ صوفياءَ ڪرام الحق مان الله تعاليٰ جي ذات مراد وٺن ٿا، جيڪو خالق ڪائنات آهي ۽ الخلق کان مبائن (مختلف) آهي. هتي الحق مان خالق ئي مراد آهي تنهنڪري ماسنيون ان جو ترجمو الحق الخلاق (The Creative Truth) ئي ڪيو آهي. پروفيسر موصوف لکي ٿو:

”جينوٽيڪ حلاج خدا جي ورائيت جو قائل آهي، تڏهن به اُهو، اهو تسليم نٿو ڪري ته خدا جي ذات، انسان جي پهچ کان بالاتر آهي. قديم يهودي ۽ نصراني روايت مان ته خدا انسان کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪيو، حلاج تخليق جو اهو عقيدو اخذ ڪيو، جنهن جو مثل يا نظير عقيدي تاء الله يا تاليه (Deification) ۾ موجود هو. جيڪو انسان الوهيت جي مرتبي کي پهچي وڃي ٿو (الوهيت مآب ٿي وڃي ٿو) اهو زهد جي ڪري، الله تعاليٰ جي صورت جي ان حقيقت کي، جيڪا خدا ان تي منقش ڪري ڇڏي آهي، پنهنجي باطن ۾ ڏسي وٺي ٿو. اسان وٽ حلاج جون اهڙيون ڪيتريون تحريرون آهن، جن جي ڪري اسان کي ان ڳالهه ۾ ڪو به شڪ نه آهي. تنهنڪري هڪ هنڌ حلاج لکي ٿو: ”مڙني شين جي تخليق کان اڳ ۾، بلڪ علمِ تخليق کان به اڳ ۾، خدا پنهنجي حالتِ وحدت ۾، پاڻ

سان ناقابلِ بيان طريقي سان گفتگو ۾ مصروف هو. ۽ پنهنجو پاڻ ۾ پاڻ پنهنجي ذات جي عظمت جو مشاهدو ڪري رهيو هو. ان جي انهيءَ خود تحسينيءَ جي خالص سادگيءَ جو ٻيو نالو عشق يا محبت آهي، جيڪو ان جي پنهنجي ذات جي اعتبار سان، ذات جي ذات آهي ۽ جيڪو صفات جي سمورين حدن کان وراءِ آهي. ڪلام جو خلاصو اهو آهي ته پنهنجي خلوت ڪامل ۾ خدا پنهنجي ذات تي عاشق آهي، پنهنجو حمد ۽ ثنا ڪري ٿو ۽ عشق جي ذريعي سان پنهنجي پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو. ذات مطلق ۾ عشق جي پهرئين ظهور باري تعاليٰ جي نالن ۽ صفتن جي ڪثرت کي متعين ڪيو. ان ڪانپوءِ خدا پنهنجو پاڻ، پاڻ ۾ پنهنجي ذات مان پنهنجي ان عظيم مسرت کي، انهيءَ خلوت واري عشق کي، خارجي وجود عطا ڪيو ته جيئن اهو، ان کي ڏسي سگهي ۽ ان سان آمهون سامهون گفتگو ڪري سگهي. ان پنهنجي پاڻ کي سرمديت جي آئيني ۾ ڏٺو ۽ عدم مان پنهنجو عڪس يا نقش (Image) پيدا ڪيو. پوءِ ان کي پنهنجا نالا ۽ پنهنجون صفتون عطا ڪيون جنهن کي آدم ع چون ٿا. خدا ان تي پنهنجي نگاهه وڌي ۽ انهيءَ نگاهه آدم ع جي نقش کي خدا جو ابدي نقش بنائي ڇڏيو. خدا آدم ع جي صورت تي (جا ان جي صورت هئي) پنهنجو سلام موڪليو، ان جي ثنا ڪئي، ان کي مجتبيٰ بڻايو، ۽ ان لحاظ کان ته ان صورت آدم ع ۾ ۽ ان جي ذريعي سان پنهنجي پاڻ کي ظاهر ڪيو، اها صورت مخلوق هو هُوَ (الله) بڻجي ويئي".[1]

حلاج هنن شعرن ۾ آدم ع ۽ عيسيٰ ع ڏانهن اشارو ڪيو آهي:

"پاڪ آهي اها ذات، جنهن پنهنجي انسانيت (ناسوت) ۾ پنهنجي روشني ڦهلائيندڙ الوهيت (لاهوت) جو راز ظاهر ڪيو. پوءِ اهو پنهنجي مخلوقات تي هڪ کائڻ ۽ پيئڻ واري شخص جي صورت ۾ ظاهر ٿيو."[2]

انهن شعرن ۾ خدا جي ٻن ذاتين جو ذڪر آهي ۽ انهيءَ عقيدي جي تعليم ڏني ويئي آهي، ته خدا ۾ هڪ ته خدائي ذات (لاهوت)

1_ ڪتاب الطواسين، ص 129.
2_ ايضاً ص 130.

آهي، ٻي انسان ذات (ناسوت) آهي. لاهوت ۽ ناسوت جا اهي اصطلاح، حلاج سرياني نصرانيت کان اڌارا ورتا آهن. وڌيڪ اهو ته حلاج لاهوت ۽ ناسوت (بقول حلاج، خدائي روح ۾ انساني روح) جي اتحاد جي لاءِ حلول جو اصطلاح استعمال ڪيو آهي ۽ اهو اصطلاح مسلمانن جي ذهن ۾ نصرانين جي تجسم مسيح ع جي عقيدي سان وابسته آهي. انهن جو ذهن فوراً ان ڏانهن منتقل ٿي ويجي ٿو. حلاج جي نظمن ۾ ان جو روح ۽ خدا جو روح ٻئي عاشقن جيان رازو نياز ۾ سرگرم نظر اچن ٿا:

"اي خدا! تنهنجو روح منهنجي روح سان اهڙي طرح ملي ويو آهي، جهڙي طرح شراب خالص پاڻيءَ ۾ ملي ويندو آهي. جڏهن ڪا شيءِ توکي ڇهي ٿي ته ڄڻ مون کي ڇهي ٿي. ڪهڙو تماشو آهي ته هر حال ۾، تون مان آهين" (۽ مان تون آهيان).[1]

ٻئي نظم ۾ چوي ٿو:

"مان اهو ئي آهيان، جنهن کي مان چاهيان ٿو (جنهن سان مان محبت ڪريان ٿو) ۽ جنهن سان مان محبت ڪريان ٿو، اهو مان آهي اسان ٻئي ٻه روح آهيون جيڪي هڪ بدن ۾ رهون ٿا. اي مخاطب! جيڪڏهن تون مون کي ڏسين ٿو ته ان کي ڏسين ٿو ۽ جيڪڏهن تون ان کي ڏسين ٿو ته ڄڻ اسان ٻنهيءَ کي ڏسين ٿو."[2]

حلاج فرعون ۽ ابليس کي به مؤحدِ اعظم قرار ڏنو آهي، تنهنڪري لکي ٿو:

"جڏهن خدا ابليس کي ديڇاريو ته جيڪڏهن تون آدم ع کي سجدو نه ڪندين ته مان توکي جهنم ۾ وجهندس، ته ابليس چيو، اي خدا ڇا سزا ڏيڻ وقت تون مون کي سزا ملندي نه ڏسندين؟ خدا هاڪار ۾ جواب ڏنو ته ابليس چيو ته، پوءِ مان توکي ڏسڻ ۾ اهڙو (ته) محو ٿي ويندس جو مون کي عذاب جو احساس ئي نه ٿيندو."[3]

ٻئي مڪالمي ۾ جڏهن موسيٰ ع ابليس کي ملامت ڪئي ته ان چيو: "اي موسيٰ توکي خبر نه آهي، اهو امر (حڪم) نه هو،

---

1. ڪتاب الطواسين- ص 134-
2. ايضاً.
3. ڪتاب الطواسين. مقدمه ص 12.

بلڪ منهنجو امتحان هو.[1] تنهنڪري ابليس خدا کي چوي ٿو تہ ”جحودي لک تقديس“. يعني تنهنجي نافرمانيءَ ۾ مون تنهنجي تقديس ڪئي.[2]

بئي هنڌ حلاج پنهنجي مخالفن کي چوي ٿو تہ:

”جيڪڏهن توهان خدا کي نہ سڃاڻو تہ گهٽ ۾ گهٽ ان جي آيتن کي تہ سڃاڻو. مان اُها آيت آهيان، مان الحق الخلاق (The Creative truthe) آهيان ڇاڪاڻ تہ ان جي واسطي سان مان بہ ازلي حق آهيان. ابليس ۽ فرعون منهنجا معلم آهن. ابليس کي خدا جهنم جي باھ کان ڊيڄاريو، پر هن توبہ نہ ڪئي (انڪار تي قائم رهيو). فرعون غرق ٿي ويو، مگر ان بہ توبہ نہ ڪئي. اهڙي طرح توڙي مون کي قتل ڪيو وڃي، منهنجا هٿ پير ڪٽيا وڃن ۽ مون کي ڦاهيءَ تي لٽڪايو وڃي، مگر توبہ نہ ڪندس. (انا الحق جو انڪار نہ ڪندس).“[3]

ليڪن اها ڳالھ قابل ذڪر آهي تہ جيتوڻيڪ حلاج ابليس جي فتوت[4] (ذاتي قرباني) جي تعريف ڪري ٿو، مگر رب پاڪ جي امر جي نافرماني تي ان کي ملامت ڪري ٿو. ابليس پنهنجي طرز عمل جي جواز ۾ اها ڳالھ چئي تہ ”منهنجو انڪار تہ مقدر هو. جيتوڻيڪ خدا مون کي آدم ع کي سجدو ڪرڻ جو حڪم ڏنو هو، مگر ان جي مشيئت اها ئي هئي تہ مان انڪار ڪريان، نہ تہ آءٌ ضرور حڪم جي فرمانبرداري ڪريان ها. ڇاڪاڻ تہ اهو جنهن ڳالھ جو ارادو ڪندو آهي، اها ضرور ٿي پوندي آهي.“

حلاج ان جو جواب هي ڏنو آهي تہ ”اطاعت تہ هڪ مقدس فريضو آهي. امر هڪ ازلي حقيقت آهي، جڏهن تہ مشيئت (ارادو) ۽ ان جي باري ۾ خدا جو علم (تہ ان امر جي تعميل ٿيندي يا نہ) اهي بئي حادث آهن، ان ڪري امر جي مطابق آهن ۽ انهن جو مرتبو ڪمتر آهي. مثال: نيڪي ۽ بدي بئي خدا جي ئي مشيئت سان عمل ۾ اچن ٿيون مگر اهو امر فقط

---

1. ڪتاب الطواسين ص 46.
2. ڪتاب الطواسين- ص 43.
3. ڪتاب الطواسين- ص 51- 52.
4. لغوي لحاظ کان فُتوت لفظ جي معنيٰ آهي، شجاعت، مروت ۽ سخاوت. (سنڌيڪار).

نيڪيءَ جو ئي ڪري ٿو اهو اسان کي هڪ ڪم جو حڪم ڏئي ٿو ۽ ڄاڻي ٿو ته اسان کي ان کي نٿا ڪري سگهون. اهو ارادو ڪري ٿو ته اسان گناهه يا بدي ڪريون مگر اُهو هي ارادو نٿو ڪري ته اسان پنهنجي ڏوهه جي ڪري بدي ڪريون يعني ڄاڻي واڻي يا ارادتاً گناهه ڪريون.“[1]

مگر حلاج جبر ۽ اختيار جي مسئلي کان چڱي طرح واقف هو. تنهنڪري چوي ٿو:

”خدا انکي سمنڊ ۾ اڇلائي ڇڏيو، ان جا ٻئي هٿ پويان ٻڌي ڇڏيا ۽ ان کي چيو ”ڏس! هوشيار ٿي وڃ! متان تون پاڻيءَ ۾ تر (آلو) ٿي وڃين.“[2]

(4) ڊاڪٽر البير نصري نادر پنهنجي تاليف ”التصوف الاسلامي“ ص 93 ۾ لکي ٿو:

”واسطيءَ چيو ته مون ابن سريج کي چيو ته حلاج جي باري ۾ تنهنجي راءِ ڪهڙي آهي؟ هن چيو ته، اهو حافظ قرآن هو، قرآن جو عالم هو، فقه ۾ ماهر هو، حديث ۽ سُنت جو عالم هو، هميشه روزا رکندڙ ۽ رات جو عبادت ڪندڙ هو. جڏهن وعظ ڪندو هو ته مٿس رقت طاري ٿي ويندي هئي. مان ان کي ڪافر نٿو سمجهان.“

قارئين غور ڪن، حامد (خليفي جو وزير) چوي ٿو ته حلاج بلڪل جاهل هو. ابن سريج چوي ٿو ته اهو تمام وڏو عالم فاضل شخص هو. عجيب واقعو اهو آهي ته ٻئي حلاج جا همعصر ۽ واقفڪار آهن.

ڊاڪٽر زڪي مبارڪ پنهنجي تاليف ”التصوف الاسلامي“ جلد اول صفحي نمبر 211 تي لکي ٿو:

”اسان جيڪي ڪجهه مٿي لکيو آهي، ان سان قاريءَ کي ان ڳالهه جو اندازو ٿي سگهي ٿو ته صوفين ۽ شيعن جي ڪجهه عقيدن ۽ نظرين جو بنياد نصرانيت آهي ۽ اها ڪا لڪيل ڇُپيل ڳالهه نه آهي. غور ڪرڻ سان معلوم ٿئي ٿو ته حلاج پنهنجي اصل فطرت ۾ شيعو هو ۽ اهو ”حقيقة محمديه“ جي بدران ”حقيقة علويه“ تي اعتقاد رکندو هو. هُن پنهنجي مريدن مان

1۔ ڪتاب الطواسين۔ ص 145 کان 148.

2۔ وفيات الاعيان مؤلف ابن خلڪان.

هڪ جي نالي جيڪي خط لکيا هئا، انهن ۾ الله جي اسم کي ان
تعويج* سان لکيو آهي ته علي عليه السلام به پڙهي سگهجي ٿو.
ان مان ظاهر آهي ته حلاج علي رضه کي الله ۽ وجود جي وچ ۾
"صله" (واسطو) يقين ڪندو هو."[1]

خطيب بغداديءَ سَنَد سان روايت ڪئي آهي ته اسان وٽ دَينَور
کان هڪ ماڻهو آيو. ان وٽ هڪ ٿيلهو هو، جنهن کي هو رات ڏينهن
پاڻ کان جدا نه ڪندو هو. جڏهن ماڻهن ان جي ٿيلهي جي تلاشي ورتي
ته ان مان حلاج جو هڪ خط نڪتو، جنهن جو عنوان هي هو: "رحمٰن
الرحيم جي طرفان فلاڻي پٽ فلاڻي جي نالي." پوءِ جڏهن اهو خط
حلاج جي اڳيان پيش ڪيو ويو ته ان چيو ته هائو هي خط منهنجو لکيل
آهي. اهو ٻڌي ماڻهن چيو، "تون نبوت جو دعويدار ته هئين ئي، هاڻ
تون ربوبيت جي دعويٰ به ڪئي." اهو ٻڌي حلاج چيو، "مون ربوبيت
جي دعويٰ نه ڪئي آهي، بلڪ اها ڳالهه اسان جي نزديڪ "عين
الجمع"[2] آهي ۽ ان کري دراصل ان جو ڪاتب الله ئي آهي. مان ۽
منهنجو هٿ بمنزله آله (پرزي جيان) آهن."[3]

حلاج پنهنجي پاڻ کي مِن صُور علي رضه يا من صُورِ محمد صه
سمجهندو ۽ علي رضه يا محمد صه سمورن موجودات جا موجد آهن.
حلاج جا مريد اهو به چوندا هئا ته جهڙي طرح مسيح ع مصلوب نه ٿيو،
بلڪ ان جي شبيه (صورت) ٻئي تي وڌي ويئي اهڙي طرح حلاج به
مصلوب نه ٿيو، " انه لَم يصلب وانمّا شبه لِمن صلبوه".[4]

حلاج وحدت الوجود جي نظريه يا حلول جي نظريه جو معتقد هو
جيئن ان جي ڪجهه شعرن مان واضح آهي:

مزجت روحک في روحي، کما
تمزج الخمرة بالماء الزلال

---

* تعويج مان مراد، ته ڳالهه کي اهڙي طرح وڪڙ ڏيئي ڦيرائي گهيرائي پيش ڪجي جو هڪ جي بدران ٻيو مطلب نڪري. (سنڌيڪار)

1_ تاريخ بغداد_ جلد اٺون_ ص 136.

2_ تصوف جي ان اصطلاح جو مطلب آهي، ٻانهي جو خدا جي مشيئت سان ڪامل طور تي متحد ٿي وڃڻ. (مؤلف)

3_ تاريخ بغداد_ جلد 8_ ص 128.

فاذا مسک شيءٌ مسني
فاذا انت انا في کل حال.

”اي محبوب! تنهنجو روح منهنجي روح ۾ اهڙي طرح ملايو ويو آهي جهڙي طرح شراب صاف پاڻيءَ ۾ ملايو ويندو آهي. پوءِ جڏهن ڪا شيءِ توکي ڇهي ٿي ته ڄڻ مون کي ڇهي ٿي. ان ڪري هر حال ۾ تون مان آهين.“[1]

(6) مشهور مؤرخ ابن اثير پنهنجي تاريخ ۾ لکي ٿو: ”ماه رمضان 312ھ ۾ بغداد جي عام دروازي جي اڳيان زنديقن جا 204 ڪتاب ساڙيا ويا. انهن مان ڪجھ ڪتاب حلاج جا تصنيف ڪيل به هئا. انهن ڪتابن مان ڪوڙ سارو سون ڪريو، جيڪو انهن تي چڙهيل هو ۽ انهيءَ سال شاڪر الزاهد به ظاهر ٿيو جيڪو حلاج جو ساٿي هو ۽ بغداد جو رهاڪو هو. سلمي رحه پنهنجي تاريخ طبقات الصوفيه ۾ لکيو آهي ته شاڪر حلاج جو خادم هو ۽ حلاج وانگر ان تي به قرامطي هجڻ جو الزام لڳل هو.“[2]

(7) الحماسة الصغريٰ ص188 ڇاپو آڪسفورڊ يونيورسٽي پريس 1964ع ۾ هيٺيان شعر ڏنل آهن:

تنسب هذه الابيات للحسين بن منصور الحلاج يقولها في مذهب الحلول:

يا سرّ سرّ يدقُ حتي
يجلُ عن وصف کلّ حي
وظاهراً باطناً تبدي
من کلّ شيءِ لکل شيءِ
يا جملة الکل لست غيري
فما اعتذاري اذن الي

اي انت يا ربنا جملة العالم کلہ وانا انت فلما ذا اعتذر الي نفسي اذا اذنبت اذ انک نفسي.

”اي رازن جا راز ته اهو ايترو لطيف آهي، جو هر زنده شيءِ جي بيان کان بالاتر آهي. ۽ اهو ظاهر به آهي ۽ باطن به ۽ هرشيءِ مان هر شيءِ جي لاءِ ظاهر ٿي رهيو آهي. اي جملة الڪل! تون منهنجو غير نه

1۔ اقتباس از التصوف الاسلامي مؤلف ڊاڪٽر ذڪي مبارڪ، جلد اول ص 211۔ 214۔ ڇاپو مصر 1954.

2۔ جلد ڇهون. ص 176۔ ڇاپو مصر 1353ھ.

آهين، پوءِ مان ڪيئن خود پنهنجي پاڻ سان معذرت ڪريان؟"

(8) پروفيسر لوئي ماسنيون "اخبار الحلاج" کي ايڊٽ ڪري 1936ع ۾ پيرس مان شايع ڪيو هو. ان ڪتاب ۾ حلاج جي سيرت جي باري ۾ جيڪي حڪايتون ۽ روايتون گڏ ڪيون ويون آهن، انهن مان چند روايتون ۽ حڪايتون هيٺ درج ڪجن ٿيون:

"اخبار الحلاج" مان اقتباسَ

(الف) ابراهيم ابن فاتڪ بيان ڪري ٿو ته، جڏهن حسين بن منصور کي ڦاهيءَ تي چاڙهڻ جي لاءِ آندو ويو ۽ جڏهن ان صليب ۽ ميخن کي ڏٺو ته ايتري شدت سان کليو، جو سندس اکين مان ڳوڙها وهڻ لڳا. پوءِ ان ميڙ تي نظر وڌي ته، شبلي رحه کي ڏسي کيس چيائين ته اي ابوبڪر! ڇا تو وٽ تنهنجي جاءِ نماز (مصلو) آهي؟ هن چيو، "بليٰ يا شيخ" اهو ٻڌي حلاج چيو، "وڇاءِ." پوءِ حلاج ان تي بيهي ٻه رڪعت نماز پڙهي. پهرين رڪعت ۾ سورة فاتحہ کان پوءِ هيءَ آيت پڙهي: وَلنبلونکم الخ (2: 155_ 156) يعني: اسان ضرور ڪنهن حد تائين ڊپ ۽ بک ۽ مالن ۽ جانين ۽ ميون جي نقصان سان توهان جو امتحان وٺنداسين ۽ صبر ڪرڻ وارن کي خوشخبري ڏيو جن کي جڏهن ڪا مصيبت پهچي ٿي، ته چون ٿا، ته اسان الله جي لاءِ آهيون ۽ ان ڏانهن موٽايا ويندا سين." ان کانپوءِ ٻي رڪعت ۾ سورة فاتحہ کانپوءِ (هن) هيءَ آيت پڙهي: "کُل نفس ذائقه الموت." الخ (3: 185) يعني: "هر هڪ شخص موت کي چکڻ وارو آهي ۽ توهان کي قيامت جي ڏينهن توهان جا پورا اجر ڏنا ويندا. پوءِ جيڪو باه کان پري رکيو ويو ۽ جنت ۾ داخل ڪيو ويو اهو ضرور پنهنجي مراد کي پهچي ويو ۽ دنيا جي زندگي ته فقط دوکي جو سرمايو آهي." جڏهن حلاج نماز کان فارغ ٿيو ته ان دعا گهري جنهن جا هيٺيان الفاظ مون کي ياد رهجي ويا آهن: "اي الله! مان توکي النجا ٿو ڪريان ته تون مون کي انهيءَ فضل و ڪرم جو شڪر ادا ڪرڻ جي توفيق عنايت فرماءِ، جيڪو تون منهنجي هيٺي حال تي ڪيو آهي. ۽ اُهو ڪرم اهو آهي ته تون مون کي پنهنجي روشن چهري جي اها تجلي ڏيکاري آهي جنهن کي تون ٻين تي ظاهر نه ڪيو. اي الله! هي تنهنجا ٻانها

آهن جيڪي مون کي تنهنجي دين جي حمايت ۾ قتل ڪرڻ آيا آهن ۽ مون کي قتل ڪري تنهنجي خوشنودي حاصل ڪرڻ گهرن ٿا، تون انهن کي معاف ڪري ڇڏ ۽ انهن تي رحم ڪر.“

”فانک لو کشفت لهم ما کشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت فلک الحمد فيما تفعل ولک الحمد فيما تريد.“

”ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن تون انهن تي اها (حقيقت) ظاهر ڪرين ها، جيڪا تون مون تي ظاهر ڪئي آهي ته هي ماڻهو اهو ڪم نه ڪن ها، جيڪو ڪندا ۽ جيڪڏهن تون مون کان اها ڳالهه ڳجهي رکين ها، جيڪا ڳالهه انهن کان ڳجهي رکي آهي ته مان ان بلا (آزمائش) ۾ مبتلا نه ٿيان ها. بس تنهنجي لاءِ حمد آهي، جيڪو تون ڪرين ٿو ۽ تنهنجي لاءِ حمد آهي جو تون ارادو ڪرين ٿو.“ دعا گهرڻ کان پوءِ هو ٿوري دير تائين خاموش رهيو ۽ دل ئي دل ۾ پنهنجي خدا کان مناجات ڪندو رهيو، ايتري تائين جو جلاد (ابو حارث) جي صبر جو پيمانو لبريز ٿي ويو ۽ ان، حلاج جي منهن تي ايڏي زور سان چماٽ هنئي جو ان جي نڪ مان رت وهڻ لڳو. اها حالت ڏسي شبلي رحه واويلا ڪئي، پنهنجا ڪپڙا ڦاڙي ڇڏيا ۽ بيهوش ٿي ڪري پيو. ابو الحسين الواسطي رحه ۽ ٻين صوفين جو به اهو حال ٿي ويو. ماڻهو آپي کان نڪري ويا ۽ ويجهو هو ته فتنو برپا ٿي وڃي ان ڪري محافظن جلد حلاج کي مصلوب ڪري ڇڏيو.“

(ب) ابراهيم ابن فاتڪ بيان ڪري ٿو ته مان هڪ ڏينهن حلاج جي گهر ۾ داخل ٿيس. اهو پنهنجي اچڻ کان بي خبر ۽ غافل هو. مون ان کي ڏٺو ته اهو سر ڌرتيءَ تي رکي ويٺو آهي ۽ خدا کي چئي رهيو آهي، ”اي اها ذات، جيڪا مليل آهي منهنجي دل ۾ قرب جي لحاظ کان ۽ پري آهي مون کان جيئن دور هجڻ قديم جو حادث کان آهي غيوبت (غائب هجڻ) جي لحاظ کان. تون منڪشف ٿئين ٿو مون تي ايتري تائين جو مان توکي الڪل سمجهڻ لڳان ٿو ۽ تون دور ڪهڙو وڃين ٿو مون کان ايتري تائين جو مان تنهنجي نفي ڪرڻ لڳان ٿو ته ان صورت ۾ نه تنهنجو بعد باقي رهي ٿو ۽ نه تنهنجو قرب نفعو ڏئي ٿو ۽ نه تنهنجي حرب (لڙائي) مون کي نفعو ڏئي ٿي ۽ نه تنهنجو صلح مون کي ايمن (محفوظ) ڪري ٿو.“

جڏهن ڪيس منهنجي پير جو ڪڙڪو محسوس ٿيو ته اٿي ڪري سڌو ويهي رهيو ۽ چوڻ لڳو. بغير ڊپ جي اندر اچ! مان ان جي اڳيان وڃي ويهي رهيس. ان وقت ان جون اکيون ٽانڊن جيان ٻري هيون هيون. مون کي چوڻ لڳو:
”اي پٽ! ڪجھ ماڻهو گواهي ڏين ٿا ته مان ولي الله آهيان ۽ ڪجھ ماڻهو شاهدي ڏين ٿا ته مان ڪافر آهيان. جيڪي ماڻهو مون کي ڪافر سڏين ٿا، اهي ماڻهو مون کي ۽ خدا کي انهن ماڻهن کان وڌيڪ عزيز آهن، جيڪي مون کي ولي چون ٿا.“
مون حيران ٿي ڪري ڪانئس پڇيو، اهو ڪيئن ممڪن آهي؟ ان وراڻيو ته، جيڪي ماڻهو مون کي ولي سمجهن ٿا اهي منهنجي متعلق سٺو گمان رکن ٿا. مگر جيڪي مون کي ڪافر سمجهن ٿا اهي ديني تعصب جي بنياد تي ائين سمجهن ٿا ۽ جنهن دين ۾ تعصب ڪيو اهو الله جي نزديڪ ان کان بهتر آهي، جنهن، ڪنهن جي باري ۾ سٺي گمان کان ڪم ورتو. ۽ اي ابراهيم ٿنهنجي ڪهڙي حالت ٿيندي، جڏهن تون مون کي مصلوب ٿيندي، قتل ٿيندي ۽ باهه ۾ ساڙڻ وقت ڏسندين؟ بيشڪ اهو ڏينهن منهنجي سڄي عمر جي ڏينهن ۾ اسعد (ڏاڍو مبارڪ) هوندو.“ ان ڪانپوءِ چيائين، ”هاڻ تون هتان هليو وڃ. في امان الله.“

(ج) احمد بن ابي الفتح بن عاصم البيضاوي چيو ته، ”مون حلاج کي پنهنجي شاگرد کي اهو لکرائيندي ٻڌو ته بيشڪ الله ذات واحد آهي، قائم بنفسه آهي. پنهنجي قِدم[1] جي ڪري پنهنجي غير کان منفرد آهي ۽ پنهنجي ربوبيت جي سبب پنهنجي ماسوا[2] سان متحد آهي. ڪابه شيءِ ان سان ممازج (ملي جلي ڪري هڪ) نٿي ٿي سگهي ۽ غير ان سان مخالط (ڪير ڪند) نٿو ٿي سگهي. مڪان ان جو احاطو نٿو ڪري سگهي ۽ زمان ان جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي. انساني فڪر ان جو اندازو نٿو ڪري سگهي ۽ انساني تصور ان جي صورت نٿو ٺاهي سگهي ۽ نگاهه ان کي ڏسي نٿي سگهي ۽ خطرو ان جو خيال نٿو ڪري سگهي.“

(د) ابو اسحٰق ابراهيم بن عبدالڪريم حلواني چيو ته مون ڏهن سالن تائين

1۔ پراڻو يا قديم هجڻ۔ هميشگي. (سنڌيڪار)

2۔ صوفين جو اصطلاح: ذات باري تعاليٰ کان سواءِ جيڪي ڪجھ آهي، سو ماسوا آهي. (سنڌيڪار)

حلاج جي خدمت ڪئي ۽ ماڻهن جي مقابلي ۾ ان سان تمام گهڻو ويجهو رهيس. هڪ ڏينهن مون سوچيو ته ڪجهه ماڻهو ان کي زنديق چون ٿا، ته مون پنهنجي دل ۾ چيو ته؛ چڱو ان جو امتحان ته وٺان. پوءِ مون هڪ ڏينهن کيس چيو، ”يا شيخ! مان چاهيان ٿو ته مان باطني مذهب جو ڪجهه علم حاصل ڪريان.“ (مون مذهب الباطن چيو هو) اهو ٻڌي هن پڇيو ته؛ تون باطل جي باطن کان واقف ٿيڻ چاهين ٿو يا حق جي باطن کان؟ پوءِ چيائين، حق جو باطن اهو آهي ته ان جو ظاهر شريعت آهي ۽ جيڪو شخص شريعت جي پيروي ڪندو ان تي حق جو باطن خودبخود منڪشف ٿي ويندو ۽ حق جو باطن المعرفة بالله آهي. هاڻي رهيو باطن الباطل، ته باطل جو باطن ان جي ظاهر کان قبيح آهي ۽ ان جو ظاهر ان جي باطن کان خراب. پوءِ تون ان ۾ مشغول نه ٿجانءِ ۽ منهنجو حال اهو آهي ته مون ڪڏهن فرض نماز نه پڙهي، جيستائين وضوءَ کان اڳ ۾ غسل نه ڪيو هجي. هاڻ مان ستر سالن جو آهيان ۽ مون پنجاهه سالن ۾ ٻه سؤ سالن جو نمازون پڙهيون آهن.

(هه) ابوالحسن حلواني چيو، مون ڏٺو ته حلاج کي ٻيڙيون پاتل هيون (هو) آڪڙ مان سوريءَ ڏانهن اچي رهيو هو ۽ هي شعر پڙهي رهيو هو:

”منهنجو دوست مطلقاً (بلڪل) ظلم ڏانهن منسوب نه آهي. مون کي گهرايائين ۽ مون کي خوش آمديد چيائين، جيئن ميزبان مهمان کي خوش آمديد چوندو آهي. جڏهن شراب جو جام گردش ۾ آيو ته ان تلوار ۽ نطع[1] گهرائي. اهو نتيجو هوندو آهي، ان شخص جو جيڪو موسم بهار ۾ ازدها[2] سان گڏ شراب پيئي ٿو.“

(و) ابوبڪر شبلي رحه کان روايت آهي ته؛ جڏهن حلاج جا هٿ پير ڪٽيا ويا ته مان ان کي ڏسڻ ويس. اهو ان وقت صليب تي لڙڪي رهيو هو. مون کانئس پڇيو ته؛ ”تصوف ڇا آهي؟“ هن وراڻيو ته؛ ”جيڪي ڪجهه تون ڏسي رهيون آهين، اهو ان جو زيرين (هيٺيون) مرتبو آهي.“ مون پڇيو: ”ان جو اعليٰ مرتبو ڪهڙو آهي؟“ هن وراڻيو ته؛ ”تون ان کي سمجهي نٿو سگهين، مگر سڀاڻي هتي اچي

1_ چمڙي جي پٿراڻي. چمڙي جو دسترخوان. چمڙي جو ٽڪرو. (سنڌيڪار)
2_ اجگر نانگ. (سنڌيڪار)

ڪري ڏسي ونڃ. جيڪو مون ڏنو آهي، سو تنهنجي نظرن کان غائب آهي.“ جڏهن عشاءَ جو وقت ٿيو ته خليفي جو حڪم آيو ته ان کي قتل ڪيو وڃي، محافظن چيو، هاڻ ته رات ٿي ويئي آهي. سڀاڻي صبح جو کيس قتل ڪنداسين. پوءِ جڏهن صبح ٿيو ته ان کي صليب تان لاٿو ويو ۽ کيس قتل جي جاءِ ڏانهن نيو ويو. ان وقت هن بلند آواز ۾ چيو، ”حسب الواحد افراد الواحد لہ“ حاصل ڪرڻ واري جي لاءِ اهو بلڪل ڪافي آهي ته الواحد ان جي لاءِ تنها رهجي وڃي. ۽ ان کان پوءِ (هُن) هيءَ آيت پڙهي:

”يَستعجِلُ بهِاالذين لايؤمنون بِهَا وَالذين امَنوا مُشفِقونَ مِنهَا وَ يعلَمونَ اَنهَاالحق.“

”جيڪي قيامت کي نه مڃيندا آهن سي اُن کي تڪڙو گهرندا آهن، ۽ جن ايمان آندو آهي سي اُن کان ڊڄندا آهن ۽ ڄاڻندا آهن ته بيشڪ اها سچ (اچڻي) آهي.“ (پ 25ـع 3ـ سورة الشوريٰ آيت: 18)

اها آخري ڳالهه هئي، جيڪا ان جي زبان مان بڌي ويئي. ان کان پوءِ ان جو ڪنڌ ڪپيو ويو. پوءِ ان جي لاش کي تاٽ ۾ ويڙهيو ويو، ان تي نفط (پيٽرول) وڌو ويو ۽ کيس ساڙيو ويو. پوءِ هڪ مينار تي چڙهي ان جي خاڪ کي هوا ۾ اڏاريو ويو.

(ز) احمد بن فاتڪ چيو ته، حلاج مون کي چيو ته، ”جنهن اهو گمان ڪيو ته الوهيت بشريت سان يا بشريت الوهيت سان ممزوج (مليل) ٿي سگهي ٿي، ته ان ڪفر جو ڪلمو چيو. ڇاڪاڻ ته الله تعاليٰ پنهنجي ذات صفات جي اعتبار کان خلق جي ذات ۽ صفات کان متفرد (اڪيلو) آهي. ڪنهن سبب جي ڪري به الله تعاليٰ جي ذات ۽ خلق جي ذات ۾ مشابهت نه آهي. ۽ قديم ۽ محدث (حادث) ۾ مشابهت ٿئي به ڪيئن؟ ۽ جنهن اهو غلط خيال ڪيو ته باري تعاليٰ ڪنهن مڪان جي مٿان آهي يا ڪنهن ضمير (قلب) ۾ متصور (خيال قائم ڪرڻ وارو) ٿي سگهي ٿو يا ذهني تصور ۾ متخيل ٿي سگهي ٿو يا ڪنهن نعمت يا صفت جي تحت داخل ٿي سگهي ٿو، ته اهو مشرڪ آهي.“

(ح) احمد بن فاتڪ چيو ته جڏهن حلاج جا هٿ پير ڪٽيا ويا ته ان چيو، ”يا الله! مان دار الرغائب (رغبتن جو گهر) ۾ رهيس ته جيئن

عجائب ڏسان. اي الله تون ان سان بہ محبت ڪرين ٿو، جيڪو توکي ايذاء ڏئي ٿو، تون ان سان ڪيئن محبت نہ ڪندين، جنهن کي تنهنجي ڪري ايذاءُ ڏنو ويو.“

(ط) ابو نصر احمد بن سعيد الاسبيجاني چيو تہ مون حلاج کي اهو چوندي ٻڌو تہ ”فوق (مٿانهين) الله تعاليٰ تي سايو نٿو ڪري ۽ تحت (هيٺاهين) ان کي سهارو نٿو ڏيئي سگهي، حد ان جي مقابل نہ آهي. عند (نزديڪ) ان جو مزاحم ناهي، خلق (پُٺِ) ان کي اخذ نٿو ڪري سگهي، اَمام (پيش) ان کي محدود نٿو ڪري سگهي، قبل ان کي مدد نٿو ڏئي سگهي، بعد ان کي فوت نٿو ڪري سگهي، ڪل ان کي جمع نٿو ڪري سگهي. ڪانَ ان کي حاصل نٿو ڪري سگهي، ليس ان کي گم نٿو ڪري سگهي، ان جي وصف اها ئي آهي تہ ان جي وصف بيان نٿي ٿي سگهي، ان جي فعل جي ڪائي علت نہ آهي. ان جي هستيءَ جي ڪائي انتها نہ آهي، اهو خلق جي حالات کان پاڪ آهي، خلق ان سان پيوست (ملي) نٿي ٿي سگهي. اهو مخلوقات کان پنهنجي قدم (قديم هجڻ) جي لحاظ کان جدا آهي ۽ مخلوقات پنهنجي حدُوَث جي لحاظ کان ان کان الڳ آهي. جيڪڏهن تون چوين متيٰ (ڪڏهن) تہ ان جو وجود وقت تي سابق آهي، جيڪڏهن تون چوين ”هو“ تہ ها ۽ واؤ ان جي مخلوق آهن ۽ جيڪڏهن تون چوين اَين (ڪٿي) تہ ان جو وجود مڪان تي مقدم آهي. ان جي معرفت ان جي توحيد آهي ۽ ان جي توحيد، خلق سان ان جو امتياز آهي، جيڪو ڪجھ انساني ذهن ۾ تصور ۾ اچي سگهي ٿو، الله تعاليٰ ان جي خلاف آهي. جيڪو ان کان پيدا ٿيو آهي، اهو ڪيئن ان سان حال ٻڌي سگهي ٿو؟ ۽ جنهن کي ان پيدا ڪيو آهي، اهو ڪيئن ان تائين وڃي سگهي ٿو؟ اکيون ان جي برابري نٿيون ڪري سگهن ۽ اوهام (ذهني تصور) ۽ خيال ان جو مقابلو نٿا ڪري سگهن. ان جو قرب ان جي ڪرامت آهي ۽ ان جو بعد ان جي اهانت (توهين) آهي. ان جو علو.[1] توقل (مٿي چڙهڻ) کان سواءِ آهي ۽ ان جي آمد، بغير نقل جي آهي (چاڪاڻ تہ) اهوئي اول آهي، اهو ئي آخر آهي، اهو ئي ظاهر آهي اهوئي باطن آهي. ان مثل ڪائي

1 ـ بلندي. برتري ـ اوچائي ـ رفعت. (سنڌيڪار)

شيءِ نہ آهي.“

(ي) هڪ ڏينهن شبلي رحہ حلاج وٽ ويو ۽ چيائين، يا شيخ! الله تعاليٰ ڏانهن وڃڻ جو رستو ڪهڙو آهي (ان جي ڪفيت ڇا آهي؟) وراڻيائين، ”اهو رستو ٻن قدمن جو آهي، تون فقط ٻہ قدم هلي ڪري ان تائين پهچي سگهين ٿو. پهريون قدم اهو آهي تہ دنيا کي ان جي عاشقن جي منهن تي هڻُو (دنيا کان لاڳاپا ٽوڙي ڇڏيو) ۽ ٻيو قدم اهو آهي تہ آخرت کي ان جي چاهڻ وارن جي حوالي ڪري ڇڏيو (آخرت کان بينياز ٿي وڃو).

فصل پنجون

محمد ابن عبدالجبار ابن الحسن النفري رح

(متوفي 354هه)

ڪتاب المواقف والمخاطبات جو مصنف

سوانح حيات:

اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ نفري رحه جي شخصيت نهايت غير معروف آهي. سندس شمار چوٿين صدي هجريءَ جي صوفين ۾ آهي. بقول حاجي خليفه ان جي وفات 354هه ۾ ٿي. ان جي زندگيءَ جا حالات تمام گهٽ معلوم ٿيا آهن ۽ سمورا سندس شارح، عفيف الدين الطلسماني جا فراهم ڪيل آهن انهن حالات جو تفصيل هن طرح آهي:

(1) جنهن شخص ڪتاب المواقف مرتب ڪيو اهو نفري رحه جو فرزند هو. شيخ پنهنجي قلم مان ڪوبه ڪتاب نه لکيو. اهو پنهنجي الهامن ۽ مڪاشفن کي ڪاغذ جي مختلف پُرزن تي لکي ڇڏيندو هو. انهن کي ئي گڏ ڪري سندس پٽ اهو ڪتاب مرتب ڪيو. شيخ موصوف هميشه بيابانن ۾ ڦرڻ ۾ مصروف رهندو هو، ڪنهن جاءِ تي قيام نه ڪندو هو. ماڻهن سان ملڻ جلڻ ڪيس پسند نه هو. جيڪڏهن ڪو شخص ساڻس ملندو هو ته هو ان کي پنهنجي حالات کان آگاه نه ڪندو هو. ڪجھ ماڻهن جي روايت آهي ته هن مصر ۾ وفات ڪئي مگر اها ڳالھ ثبوت جي محتاج آهي. ڪجھ ماڻهن جو اهو خيال آهي ته ڪتاب المواقف هن جي ڏوهٽي ترتيب ڏنو هو. ان ڪتاب جي مطالعي سان ايترو ثابت ٿئي ٿو ته شيخ موصوف هڪ مخلص ۽ سختي برداشت ڪرڻ وارو مفڪر هو ۽ ان کي پنهنجي قلبيِ وارداتن ۽ باطني مشاهدن جي صداقت تي ڪامل يقين هو.

سمورا تذڪره نگار ان ڳالھ تي ته متفق آهن ته هن جو درست نالو محمد ابن عبدالجبار ابن الحسن رحه هو مگر نسبت ۾ اختلاف پاتو وڃي ٿو.

ڪن نفري رحه لکيو آهي، ۽ ڪن نفّري رحه ۽ ڪن نفزي. حضرت محي الدين ابن عربي رحه فتوحات مڪيہ ۾ هن جو نالو پنجن جاين تي ڏنو آهي ليڪن هر جاءِ تي نفّري رحه ئي لکيو اٿس، تنهنڪري شعراني، حاجي خليف، قاشاني، زهبي ۽ زبيدي سندس ئي پيروي ڪئي آهي.

نفّري جي نسبت جو اشارو ڳوٺ نفّر ڏانهن آهي، جيڪو عراق ۾ واقع آهي. ان ڳوٺ جو اصلي نالو نپور هو. عربن ان کي نِفّر بنائي ڇڏيو. بهرحال شيخ موصوف انهيءَ ڳوٺ جي آسپاس جي صحرائن ۾ پنهنجي زندگي گذاري ۽ هتي ئي جبلن ۽ رڻن جي خلوت ۾ خدا واحد کي ڳولي لڌو ۽ ان ڪاميابيءَ کان پوءِ جيڪي وارداتون ان جي قلب مطمئنہ[1] تي گذريون، انهن کي فرصت جي گهڙين ۾ اينڌڙ نسلن، خاص طور تي طريقت جي سالڪن جي لاءِ قلمبند ڪري ڇڏيو.

ڪتاب المواقف ڪانسواءِ المخاطبات بہ ساڻس منسوب آهي ۽ اهو ڪتاب سندس ئي الهامن جو مجموعو آهي. فرق ايترو آهي تہ اڳ ۾ بيان ڪيل ڪتاب جو هر فقرو ”قالَ لِي“ سان شروع ٿئي ٿو ۽ پوءِ ۾ بيان ڪيل جو ”ياعبد“ سان.

شاهديون:

(ا) شيخ اڪبر ابن عربي رحه المواقف جو تذڪرو، فتوحات مڪيہ ۾ پنجن جاين تي ڪيو آهي:

(الف) النفري رحه ”آن“ جي وضاحت پنهنجي ڪتاب ۾ نهايت عمدي طريقي سان ڪئي آهي. اهو هڪ بلند پايہ ڪتاب آهي، جنهن ۾ مصنف علم المقامات جي وضاحت ڪئي آهي.

(ب) اصطلاح مرض جي تشريح ڪجھ ماڻهن ”ميل“[2] سان ڪئي آهي. نفري رحه جي راءِ بہ اهائي آهي، جيڪو المواقف جو منصف آهي ۽ بيشڪ خدا جو پهتل مرد هو.

(ج) واقفيہ اهل مواقف جو نالو يا لقب آهي مثلاً: محمد ابن عبدالجبار النفّري رحه ۽ شيخ ابو يزيد بسطامي رحه.

(د) جاڻي ڇڏيو تہ هر منزل، منزلن، مقام ۽ حال جي وچ ۾ هڪ

1_ اطمينان واري دل. (سنڌيڪار)

2_ ميراڻ_ ميرُ. (سنڌيڪار)

حالت (برزخ) آهي. جنهن ۾ سالڪ وقوف (قيام) ڪري ٿو ۽ انهيءَ ڳالهه ڏانهن النفري رح پنهنجي ڪتاب المواقف ۾ اشارو ڪيو آهي.

(ھ) صوفين جي ان قول جي سلسلي ۾ ته "مون خدا کي چيو ۽ خدا مون کي چيو" شيخ اڪبر رحه المواقف واري کي سند طور پيش ڪيو آهي.

(2) امام عبدالوهاب الشعراني رحه الطبقات الڪبريٰ ۾ لکيو آهي ته شيخ نفري رحه جو شمار چوٿين صدي هجريءَ جي صوفين ۾ آهي. ان صوفين جي طريقي تي نهايت اعليٰ درجي جو تبصرو ڪيو آهي. اهو مواقف جو مصنف آهي ۽ مڙني علمن ۽ فن ۾ پنهنجي زماني جو امام هو.

(3) حاجي خليفه ڪشف الظنون ۾ لکيو آهي ته "شيخ نفّري رحه 354ھ ۾ وفات ڪئي. عفيف الدين سليمان ابن علي الطلمساني رحه ان جي تصنيف المواقف جي شرح لکي آهي.

(4) قاشاني "لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام" ۾ لکيو آهي ته: "مواقف، موقف جو جمع آهي جيڪو وقفه جي جاءِ آهي. انهن مواقف جو تفصيلي بيان ڪتاب المواقف ۾ درج آهي."

مواقف جي فهرست

امام نفري رحه پنهنجي ڪتاب ۾ هيٺين مواقف جو بيان ڪيو آهي:

(1) موقف العزّ
(2) موقف القُرب
(3) موقف الڪبرياءَ
(4) موقف انت معني الڪون (تون ئي ڪائنات جو معني آهين)
(5)موقف قَدجآءَ وقتي (منهنجو وقت اچي ويو)
(6) موقف البحر
(7) موقف الرحمانية
(8) موقف الوقفه
(9) موقف الادب
(10) موقف الزاءِ (تسليٰ)

(11) موقف معزفة المعارف
(12) موقف الاعمال
(13) موقف التذكره
(14) موقف الامر
(15) موقف المطلع
(16) موقف الموت
(17) موقف العزة
(18) موقف التقرير
(19)موقف الرفق
(20) موقف بية المعمور (ان جو بيت معمور)
(21) موقف ما يبدو (جيڪو ظاهر ٿئي ٿو).
(22) موقف لا تطرف (پنهنجون اکيون بند نہ ڪر)
(23) موقف وَ اَحَلّ المنطق (۾ مان پنهنجو ڪمر بند ڍلو ڪري ڇڏيندس)
(24) موقف لا تفارق اسمي (منهنجو نالو ترڪ نہ ڪر)
(25) موقف انا منتهيٰ اَعزايء (مان پنهنجي دوستن جو مقصد آهيان)
(26) موقف كدتُ لا اَوُ اخزهُ (مون تقريباً ان کي سزا نہ ڏني)
(27) موقف لِي اَعزاءُ (منهنجا ڪيترائي دوست آهن)
(28) موقف مَا تصَنعُ بالمسئلة (تون سوال ڪري ڇا ڪري رهيو آهين)
(29) موقف حجاب الرؤية.
(30) موقف اُدُعني وَلاَ تَسئلني (مون کي سڏ ڪر پر سوال نہ ڪر).
(31) موقف استَوي الكشف والحجاب (ڪشف ۽ حجاب ۾ مساوات)
(32) موقف لبصيرة (باطني روشني)
(33) موقف الصفح الجميل (سچي معافي)
(34) موقف مالاَ ينقال (جنهن جو مذڪور نہ ٿي سگهي)
(35) موقف اسمعَ عَهدَ ولايتک (پنهنجي ولايت جي عهد کي ٻڌ)
(36) موقف وَراءَ المواقفَ
(37) موقف الدلالة
(38) موقف حقہ (ان جي حقيقت جو موقف)
(39) موقف بحر
(40) موقف هو ذا تنصرف (تون ٻين کي هلائين ٿو)

(41) موقف الفقہ و قلب العين
(42) موقف نور
(43) موقف بين يديہ (ان جي سامهون)
(44) موقف من انت و من انا (تون ڪير آهين ۽ مان ڪير آهيان)
(45) موقف العظمة
(46) موقف التيہ (ڀٽڪي وڃڻ)
(47) موقف الحجاب
(48) موقف الثوب
(49) موقف الوحدانية
(50) موقف الاختيار
(51) موقف العهد
(52) موقف عنده (ان سان گڏ)
(53) موقف المراتب
54 موقف السكينہ
(55) موقف بين يديہ
(56) موقف التمكين والقوة
(57) موقف قلوب العارفين
(58) موقف رؤيتہ (ان جي ديد)
(59) موقف حق المعرفة
(60) موقف عهده
(61) موقف ادب الاولياءَ
(62) موقف الليل
(63) موقف محضر القدس الناطق
(64) موقف الكشف و البهوت (ڪشف ۽ حيراني)
(65) موقف العبدانية
(66) موقف قف (وقوف ڪر)
(67) موقف المحضر والحرف
(68) موقف الموعظة
(69) موقف الصفح والكرم
(70) موقف القوة
(71) موقف اقبالہ

(72) موقف الصفح الجميل
(73) موقف اقشعرار الجلود
(74) موقف العبادة الوجيهة
(75) موقف الاصطفاءِ
(76) موقف الاسلام (سر تسليم خم ڪرڻ)
(77) موقف الڪنف (حفاظت)

تصوف جا الاهيّات

نفري رحہ جي تعليم ۾ وقفہ جي تعليم اهم آهي ڇاڪاڻ تہ اهو عقيدو ان جي نظام فڪر ۾ مرڪزي حيثيت رکي ٿو. هن اُن عقيدي کي موقف اٺين ۾ پوري وضاحت سان پيش ڪيو آهي. اَن موقف کي ان جي تعليم جو خلاصو چوڻ گهرجي.

وقفہ جي تشريح:

وقفہ علم جو ماخذ ۽ سرچشمو آهي. واقف پنهنجو علم پنهنجي ذات کان حاصل ڪري ٿو جڏهن تہ ٻيا ماڻهو خارجي شين جي ذريعي علم حاصل ڪن ٿا. وقفہ هر قسم جي علم جو مدرڪ آهي جڏهن تہ ڪوبہ علم، وقفي جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي. وقفہ، معرفت جو روح آهي؛ جهڙي طرح معرفت، حيات جو روح آهي. وقفہ معرفت جو عمود (سهارو) آهي، جهڙي طرح معرفت، علم جو عمود آهي. وقفي ۾ معرفت اهڙي طرح محترق[1] (سوختيہ)[2] ٿي وڃي ٿي جهڙي طرح معرفت ۾ علم محترق (فنا) ٿي وڃي ٿو. وقفو، قرب ۽ بُعد کان وراء آهي. معرفت، منزل قرب ۾ آهي ۽ علم، منزل بُعد ۾ آهي. وقفہ، حق تعاليٰ جي حضوري آهي، معرفت ان جو ڪلام آهي ۽ علم ان جي لاءِ حجاب جي مرتبي جيان آهي. پوءِ وقفہ معرفت تي ۽ معرفت علم تي مقدم آهي.

وقفہ، حق جي ديدار ڪرڻ لاءِ دروازو آهي، ۽ واقف کي دنيا ۽ عقبيٰ جي غلاميءَ کان آزاد ڪري ڇڏي ٿو. وقفہ خدا جو نور آهي، جنهن سان تاريڪي نٿي رهي سگهي. وقفہ گويا خدا جو اهو هٿ آهي، جيڪو ماسويٰ کي هلاڪ ڪري ڇڏي ٿو. وقفہ گويا ريحُ الله (الله جي هوا) آهي جا انسان کي خدا تائين پهچائي ٿي. تنهن هوندي بہ وقفہ خدا

1_ لفظ محترق جي معنيٰ آهي، سڙيل يا جنهن کي باهہ لڳل هجي. (سنڌيڪار)
2_ سوختہ جي معنيٰ آهي سڙيل_ وساميل_ لهس آيل. (سنڌيڪار)

ڏانهن رهنمائي نٿو ڪري، جهڙي طرح معرفت، وقفي تائين ۽ علم معرفت تائين رهنمائي نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن ڪا شيءِ الله تعاليٰ جي بارگاهه ۾ ڪو قدر ۽ مُلهه رکي سگهي ٿي ته اهو وقفو آهي، ۽ جيڪڏهن ڪا شيءِ خدا سان ڪا به نسبت يا تعلق رکي سگهي ٿي ته اها به اهو ئي آهي. وقفه پنهنجي تجلي جي سبب من ۾ اينديڙ خيالن (ماسويٰ جا خيال) کي گم ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جي سبب اقدار جو علم حاصل ٿي سگهي ٿو. وقفه ماسويٰ الله کي فنا ڪري ڇڏي ٿو، ڪون و مڪان کي ساڙي ڇڏي ٿو. وقفه، باطل طلسم کان ڇوٽڪاري جو نالو آهي. وقفه معرفت کي به فنا ڪري ڇڏي ٿو ڇاڪاڻ ته ان جي ڪري سالڪ کي ان ڳالهه جو علم ٿي وڃي ٿو ته معرفت ئي غيريت آهي. وقفه پاڻ کانسواءِ هر شيءِ کي اهڙي طرح مٽائي ڇڏي ٿو، جهڙي طرح علم جهل کي. معرفت خدا سان گڏ پنهنجي پاڻ کي به ڏسي ٿي ليڪن وقفه فقط خدا کي ڏسي ٿو. معرفت، بيان ۽ ملفوظ جي حد آهي ليڪن وقفو هر بيان ۽ هر گفتگو کان مٿانهون آهي.

جيڪڏهن واقف (صوفي) وقفي کان يعني پنهنجي مقام کان ٻاهر نڪري اچي ته ڪائنات جون شيون ان کي؛ سندس مقام کان محروم ڪري ڇڏينديون. جيستائين انسان (صوفي) کي ماسويٰ الله سان ڪا به دلچسپي باقي آهي، ان کي اهو مقام (وقفو) حاصل نٿو ٿي سگهي. جڏهن ماسويٰ الله فنا ٿي وڃي ته اهو مقام حاصل ٿي وڃي ٿو.

واقف جي تشريح:

نه ته علماءَ واقف کي مستند سمجهن ٿا ۽ نه واقف علماءَ کي مستند خيال ڪري ٿو. عارف به واقف جي مقام ۽ ان جي رتبي ۽ درجي جو صحيح اندازو نٿو ڪري سگهي. مگر واقف کي عارف جي مقام جو صحيح علم حاصل هوندو آهي. فقط واقف ئي علم ۽ حڪم ٻنهيءَ جو جامع هوندو آهي. اهو علم جو مشاهدو ڪري ٿو. اهو نه ته جمال کان متاثر ٿيندو آهي ۽ نه خوف کان مدهوش ٿيندو آهي. هر واقف عارف به هوندو آهي مگر هر عارف، واقف نه هوندو آهي. واقف مملوڪ خدا (خدا جي قبضي ۾) هوندو آهي. عارف مملوڪ معرفت (معرفت جي قبضي ۾) هوندو آهي. واقف جي دل، خدا جي هٿ (قبضي) ۾ هوندي آهي، عارف جي دل ان جي معرفت جي قبضي ۾ هوندي آهي. عارف صاحبِ دل هوندو آهي، مگر واقف صاحبِ حق هوندو آهي . جڏهن بلاءِ

(آزمائش) جو نزول ٿيندو آهي ته اها واقف کي عبور ڪري ويندي آهي، مگر عارف جي معرفت تي نازل ٿي ويندي آهي، اهڙي طرح عالم جي علم تي نازل ٿيندي آهي. عالم (نفس جو) غلام هوندو آهي، عارف مڪاتب[1] (غلاميءَ کان نجات گهرندڙ) هوندو آهي، واقف (حقيقي معنيٰ ۾) حُر هوندو آهي. واقف فرد هوندو آهي، عارف مزدوج (ٻيائي وارو) هوندو آهي، ڇاڪاڻ ته عارف، عالم ۽ معلوم ٻئي هوندو آهي، جڏهن ته واقف صرف عالم هوندو آهي، معلوم نه هوندو آهي. عالم پنهنجي علم کي ڏسي ٿو، مگر معرفت کي نٿو ڏسي سگهي. عارف پنهنجي معرفت جو مشاهدو ته ڪري سگهي ٿو، مگر خدا جو مشاهدو نٿو ڪري سگهي. واقف خدا جو مشاهدو ڪري ٿو ۽ ماسويٰ الله جو مشاهدو نٿو ڪري. عالم پنهنجي علم جو ذڪر ڪري ٿو، عارف پنهنجي معرفت جو تذڪرو ڪري ٿو ليڪن واقف فقط خدا جو تذڪرو ڪري ٿو. عالم، اوامر و نواهي[2] جو بيان ڪري ٿو ۽ اهو ئي ان جي علم جو مبلغ آهي، عارف الله جي صفتن جو بيان ڪري ٿو ۽ معرفت جي پهچ ايستائين آهي. مگر واقف خدا جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ حق جي ذات ۾ ئي ان جو وقف منحصر آهي. واقف اهو به ڏسي ٿو، جيڪو عارف ڏسي ٿو، عارف اهو به ڏسي ٿو، جيڪو عالم ڏسي ٿو. جڏهن هڪ شخص خدا جي ذات ۾ واقف ٿي وڃي ٿو ته خدا علم، معرفت ۽ حڪم ٽيئي نعمتون عطا ڪري ڇڏي ٿو. عارف پنهنجي علم جي انتها کي ڏسي سگهي ٿو (ان جو علم محدود آهي) مگر واقف جو علم لامحدود هوندو آهي. عارف کي مڪالمي (گفتگو) جو شرف حاصل هوندو آهي، مگر واقف بذاتِ خود، خدا جي روبرو هوندوآهي. واقف جيستائين واصل بحق نه ٿي وڃي، ته ان کي ڪنهن حال يا مقام ۾ قرار نه ايندو آهي. اُهو هر شيءِ کان ڪناره ڪشي ڪري ٿو، ڪنهن شيءِ سان موافقت نٿو ڪري. جيڪڏهن ان جي دل غيرالله سان لاڳاپيل ٿي وڃي ته اهو ڪڏهن به واقف نٿو بڻجي سگهي. ۽ جيڪڏهن غير الله ان سان وابسته ٿي وڃي ته دائم (مستقيم) نٿو ٿي

1_ مڪتاب فقه جي اصطلاح ۾ ان غلام کي چوندا آهن، جيڪو پنهنجي آقا يا مالڪ کان اهو واعدو وٺي ٿو ته، اگر مان توکي تنهنجي گهربل رقم ادا ڪريان ته تون مون کي آزاد ڪري ڇڏيندين.(سنڌيڪار)

2_ اوامر،امر جو جمع آهي يعني احڪام. ۽ نواهي، نهي جو جمع آهي، جنهن جي معنيٰ آهي ممنوع ۽ ناجائز معاملا. (سنڌيڪار).

سگهي. هر دائم واقف ۽ هر واقف دائم هوندو آهي. جيئن ته واقف، مجاز (ڪون و مڪان) ڪان آشنا نه هوندو آهي ان ڪري ان جي (۽) خدا جي درميان ڪوبه حجاب نه هوندو آهي.

جيڪو شخص حضرت حق ۾ واقف هوندو آهي، اهو معارف[1] کي اصنام[2] ۽ ظاهري علمن کي ازلام[3] سمجهي ٿو. واقف جي جسم تي ته موت طاري ٿي سگهي ٿو، مگر ان جي خودي (ذات) تي موت طاري نٿو ٿي سگهي. فقط واقف ئي راز (حقيقت) جو آشنا هوندو آهي ۽ حريم ناز جي پردي تائين فقط ان جي رسائي ٿي سگهي ٿي. مگر ذات جي ڪامل معرفت ڪنهن انسان کي حاصل نٿي ٿي سگهي. واقف بشريت جي سرحد کي تقريباً عبور ڪري وڃي ٿو ۽ صفات ڪونيه[4] کان بالاتر ٿي وڃي ٿو. ڪون و مڪان کي ان تي قدرتَ نٿي ٿي سگهي. ڇاڪاڻ ته نه اهو ڪون و مڪان ۾ هوندو آهي ۽ نه ڪون و مڪان ان ۾ هوندو آهي. اهو هر قسم جي قيد ۽ حد کان وراءَ هوندو آهي. تغير ان تي اثرانداز نٿو ٿئي. نفساني خواهشون ان ۾ ڪائي حرڪت پيدا نٿيون ڪري سگهن. ان ۾ هر شيءِ ڏٺي وڃي ٿي، مگر اهو ڪنهن شيءِ ۾ نٿو ڏسي سگهجي. اهو اقرب الي الله هوندو آهي.

معرفت جي تشريح:

معرفت جو مطلب اهو آهي ته سالڪ جي روحاني حالت قائم ۽ محفوظ رهي. هر اها شيءِ جا معرفت تي پختي هجي، معرفت ئي آهي. معرفت تفرد يا فرديت جي زبان آهي. جڏهن اها متڪلم هوندي آهي ته پاڻ ڪانسواءِ هر کي فنا ڪري ڇڏي ٿي ۽ جڏهن اها خاموش هوندي آهي ته هر معلوم کي محو ڪري ڇڏيندي آهي. جيتوڻيڪ علم خدا جو دروازو آهي، مگر معرفت ان جي دربان آهي. علم اهو ستون (ٿنڀو) آهي، جيڪو معرفت جي سهاري قائم آهي ۽ معرفت اهو ستون آهي، جيڪو مشاهدي جي ڪري قائم آهي. جستائين معرفت آهي، ان وقت تائين فڪر به آهي. مشاهدي جو اول (آغاز) فڪر کي محو ڪري ڇڏي ٿو ۽ ان جو آخر معرفت کي به محو (زائل) ڪري ڇڏي ٿو.

1ـ معرفت جو جمع. (سنڌيڪار).
2ـ صنم جو جمع. (مجازاً معشوق) (سنڌيڪار)
3ـ ازلام جي معنيٰ آهي، تير، (سنڌيڪار)
4ـ هجڻ جي صفت (سنڌيڪار).

معرفت اها باھ آهي، جيڪا عشق کي ساڙي ڇڏي ٿي، مگر وقفہ اها باھ آهي جيڪا معرفت کي بہ خاڪ ڪري ڇڏي ٿي. وقفہ سالڪ تي اهو واضح ڪري ڇڏي ٿو تہ معرفت بہ غيريت آهي. جڏهن سالڪ خدا جو مشاهدو ڪري ٿو تہ علم ۽ معرفت ٻئي رخصت ٿي وڃن ٿا. معرفت هر مخلوق جي حق ۾ ڪلفت جو باعث آهي ۽ انهن جي نجات جهل ۾ آهي. معرفت هر شخص کي نقصان پهچائي سگهي ٿي مگر واقف في الله محفوظ رهي ٿو. اها معرفت جنهن ۾ جهل (جو عنصر) نہ هجي، تہ ڄڻ اُها معرفت آهي، جنهن ۾ معرفت نہ هجي.

جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن ٻانهن کي پنهنجي معرفت عطا فرمائي ٿو تہ جملي معرفتن کي ان ۾ فنا ڪري ڇڏي ٿو. جيڪڏهن ڪنهن کي معرفت حاصل ٿئي تہ پوءِ ان کي ڪنهن شيءِ جي حاجت لاڳو ٿئي ٿئي (ڪا بہ ضرورت نٿي رهي). معرفت، عارف کان ان جي ڳالهائڻ واري قوت کسي ڇڏي ٿي، هو هر قيل قال (ڳالهہ ٻولهہ) کان وراءِ ٿي وڃي ٿو. جيڪو شخص حق تعاليٰ جي معرفت حاصل ٿي وڃڻ کان بعد غيرالله جي معرفت بہ باقي رکڻ چاهي ٿو تہ اهڙو شخص دراصل خدا جو منڪر آهي ڇاڪاڻ تہ غير الله سان جيتري قدر معرفتون وابستہ آهن اهي عدم علم يعني نڪره[1] آهن.

عارف جي تشريح:

عارف خدا جي شان جي لائق نہ هوندو آهي (ان لائق نہ هوندو آهي تہ خدا سان ربط (تعلق) پيدا ڪري سگهي) ڇاڪاڻ تہ ان جا ذاتي مخفي خيال بہ اُن جي معرفت ۾ جاءِ ونندڙ هوندا آهن. گويا هو اهڙو بادشاهه آهي جيڪو پنهنجي بادشاهت کان دستبردار ٿيڻ تي آماده نہ آهي. وقفہ هر عارف سان خدا جو هڪ ميثاق (عهد) آهي، جيڪڏهن ان کي ان جو علم ٿي وڃي تہ اهو معرفت جي مقام کان ترقي ڪري وقفہ جي مقام تي فائز ٿي وڃي ٿو. جيڪو شخص واقف نہ آهي، ان جي معرفت ان جي حق ۾ ڪار آمد يا مفيد نہ آهي. جهڙي طرح جيڪو شخص عارف نہ آهي، ان جو علم ان جي حق ۾ مفيد نہ آهي. علم مان ڪاميابي ان وقت حاصل ٿي سگهي ٿي، جڏهن عالم عارف ٿي وڃي. عالم تہ خدا جي هستيءَ تي دلائل قائم ڪندو آهي، مگر عارف خود

1_ ناشناسي. (سنڌيڪار).

خدا کان ئي ان جي هستيءَ جو ثبوت حاصل ڪري ٿو. ان کي عقلي دليلن جي ضرورت نہ هوندي آهي. آفتاب آمد دليل آفتاب[1] وارو مضمون ٿي وڃي ٿو. معرفت خدا جو ڪلام آهي ۽ عارف جي سند ان جو ڪلام آهي مگر واقف جي سند ان جي خاموشي آهي ۽ عالم جي سَند ان جو علم آهي. عارف جو قلب سرمديت جو مشاهدو ڪري سگهي ٿو. ان جي اک آنات[2] (گهڙين) کي ڏسي سگهي ٿي ۽ ان جو روح عوام جي روحن جيان نہ هوندو آهي. اهڙي طرح ان جو مادي جسم بہ عوام جي جسمن وانگر نہ هوندو آهي.

علم جي تشريح:

علم، خدا جي لاءِ بمنزلہ حجاب (پردي جي درجي جيان) آهي ڇاڪاڻ تہ اهو رؤيت (ديدار) جي لاءِ بمنزلہ حجاب آهي (عقل سان نہ خدا ملي سگهي ٿو، نہ نظر اچي سگهي ٿو). علم هر عقلمند ۽ فهيم جي حق ۾ باري تعاليٰ جي هستي جو ثبوت آهي ۽ عقل علم ۾ ئي مستقيم (درست) حالت ۾ قائم رهي ٿو. علم خدا تائين پهچڻ جو دروازو آهي ۽ جيڪو شخص خدا جو مشاهدو ڪري سگهي ٿو، ان جي حق ۾ علم ڪيترائي ڀيرا نقصانڪار ٿي وڃي ٿو (ڇاڪاڻ تہ اهو ان کي غيرالله ۾ مشغول ڪري ڇڏي ٿو). علم سراسر غيب آهي، ان کي حضور سان ڪوئي واسطو نہ آهي. علم خدا تائين نٿو پهچي سگهي نہ ان جو ادراڪ ڪري سگهي ٿو، نہ ان کي حاصل ڪري سگهي ٿو. علم جي روشني سالڪ جي نفس کي منور ڪري سگهي ٿي مگر ان کي خدا جو مشاهدو نٿي ڪرائي سگهي. جيستائين ڪنهن ۾ علم باقي آهي، فڪر، خيال، خواطر[3] ۽ وسوسا بہ باقي رهندا. علم، سلوڪ ۾ هڪ واسطي يا وسيلي جي حيثيت رکي ٿو. جڏهن سالڪ سفر الي الله شروع ڪري ٿو تہ ان کي علم کان بي تعلق ٿي وڃڻ گهرجي. ڇاڪاڻ تہ علم اڪثر وقتن تي ذلت (خواري) جي سبب وارو قدم ٿي ويندو آهي. جيڪڏهن صاحب رؤيت (جيڪو خدا جو مشاهدو ڪري ٿو) علم ۾ مشغول ٿي وڃي تہ ان جي رؤيت اهڙي طرح فاسد ٿي ويندي،

1_ ”آفتاب آمد دليل آفتاب“. فارسي زبان جي چوڻي آهي. جنهن جي معنيٰ آهي، ظاهر ڳالهہ جي ثبوت جي ضرورت ناهي. (سنڌيڪار).

2_ ”آنات“ جي معنيٰ ”وقت“ بہ آهي. (سنڌيڪار).

3_ دل ۾ ڇپندڙ ڳالهيون ۽ وسوسا. (سنڌيڪار).

جهڙي طرح ماکي سُرڪي جي ملاوٽ سان فاسد ۽ بيڪار ٿي ويندي آهي. اهو علم جنهن جي ڪري سالڪ خدا جو مشاهدو ڪري سگهي اهو علم سراسر سلوڪ (خدا جي راهه) آهي، مگر اهو علم جنهن سان اُهو خدا ڪي نہ ڏسي سگهي (بلڪہ پاڻ کي ڏسي) ان جي حق ۾ سراسر حجاب آهي. جڏهن صوفي خدا جو مشاهدو ڪري ٿو، تہ علم ۽ معرفت ٻئي زائل ٿي وڃن ٿا. جيڪڏهن اهو خدا کي نہ ڏسي سگهي تہ ان جو علم ان جي حڪمت ۽ ان جو عقل سڀ بيڪار آهن. جيستائين سالڪ ۽ ان جي علم جي وچ ۾ حجاب پيدا نہ ٿي وڃي اهو خدا جو مشاهدو نٿو ڪري سگهي.

عالم جي تشريح:

عالم خدا جي هستيءَ تي عقلي دليل قائم ڪري ٿو. مگر هر برهان (دليل) ان جي ذات يا هستي کي ثابت ڪري ٿو، خدا کي ثابت نٿو ڪري. جيستائين، عالم فنا نہ ٿئي، جهل فنا نٿو ٿي سگهي. علماءَ ٽن قسمن جا هوندا آهن:

(الف) هڪڙا اهي جن جي هدايت دل ۾ هوندي آهي.
(ب) ٻيا اهي جن جي هدايت سماعت ۾ هوندي آهي.
(ج) ٽيان اُهي جن جي هدايت انهن جي علم ۾ هوندي آهي.

علماءَ (عالم) خدا جي اطاعت ڏانهن تہ رهنمائي ڪري سگهن ٿا ليڪن ان جي رؤيت ڏانهن رهنمائي نٿا ڪري سگهن.

رؤيت ۽ غيبت:

نفري رحہ پنهنجي ڪتاب ۾ ٻن اصطلاحن رؤيت ۽ غيبت جي اڪثر مقامن ۾ پيٽ ۾ ڪئي آهي. انهن حالتن جي باري ۾ جيڪو ڪجهہ هُن لکيو آهي، ان جو خلاصو هيٺ ڏجي ٿو:

رؤيت:

وقفہ رؤيت جو دروازو آهي. جڏهن واقف حالت رؤيت باري تعاليٰ مان خروج (ٻاهر نڪرڻ) ڪري ٿو تہ ان تي حالت فنا طاري ٿي وڃي ٿي. رؤيت باري تعاليٰ جي حالت ۾ ذڪرِ باريَ تعاليٰ سراسر غلط ڪاري (بد اعمالي) آهي تہ غير الله جي رؤيت سان ذڪر ڪرڻ ڪيتري قدر غلط ٿيندو! صوفي رؤيتِ باري ۾ وقوف (قيام) نٿو ڪري سگهي جيستائين اهو حرف يعني تعيُن ۽ محروف يعني مُتَعين جي سرحد کان

باهر نه نڪري وڃي ۽ جيستائين حجاب باري کي رؤيت ۾ رؤيت باري کي حجاب نه ڏسي. صوفيءَ جو رؤيت جو مقام الله تعاليٰ جو مشاهدو آهي ۽ جيستائين اهو رؤيت ۾ قيام (وقوف) نٿو ڪري، مظاهر ڪونيه[1] ان کي ان کان غافل ڪري ڇڏيندا (او را از و خواهند ربود)[2] ڇاڪاڻ ته رؤيت باري ئي صوفي ۾ ڪائنات جي شين جي وچ ۾ تعلق کي قطع ڪري سگهي ٿي ۽ جڏهن صوفي خدا کان غائب ٿي ويندو يا خدا صوفي (جي دل) مان غائب ٿي ويندو ته ڪائنات جون شيون صوفي جي اڳيان حاضر ٿي وينديون.[3] رؤيتِ باري، سالڪ جي قلب کي استقامت عطا ڪري ٿي ۽ ماسويٰ الله کي دل تان محو ڪريِ ڇڏي ٿي. ۽ رؤيت جي ڪري رائي ۽ مرئي (ناظر ۽ منظور) ۾ عينيت متحقق ۽ ڪامل ٿي وڃي ٿي. رؤيت حضرت (حضور) جو دروازو آهي. رؤيت ۾ خدا اسماءَ (نالن) کي متحقق (دُرست) ڪري ٿو مگر حضور ۾ انهن کي محو ڪري ڇڏي ٿو. رؤيت، علمِ ديمومت (هميشگي) آهي ۽ جيڪو شخص انهيءَ علم جي پيروي ڪري ٿو اهو ضديت تي غالب اچي وڃي ٿو ڇاڪاڻ ته رؤيت ۾ ضد نه آهي. رؤيت ۾ نه تڪلم آهي نه خاموشي، نه تنوير آهي نه ظل. رؤيت جو مفهوم اهو آهي ته سالڪ هر شيءِ ۾ الله تعاليٰ کي ئي ڏسي ٿو ۽ غيبت (غائب هجڻ) اها آهي ته سالڪ ڪنهن شيءِ ۾ خدا کي نه ڏسي (بلڪ شيءِ کي ڏسي). رؤيت فقط برگزيده (چونڊيل) فردن کي نصيب ٿئي ٿي، عام ماڻهو غيبت جي حالت ۾ زندگي بسر ڪن ٿا، حضور جي لذت کان بي خبر رهن ٿا. دنيا ۽ عقبيٰ ٻئي غيب آهن، رؤيت (حضور) نه هيءَ (دنيا) آهي نه هوءَ (عقبيٰ). رؤيت جي حالت ۾ خدا کان ڪابه التجا جائز نه آهي، سواءِ ان التجا جي ته الله سالڪ کي ڪن فيڪوني طاقت عطا فرمائي. ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن ڪنهن کي اها حالت (حضور) نصيب ٿي وڃي ته خدا ان کي ڪائنات تي قدرت عطا فرمائي ڇڏي ٿو. هن دنيا ۾ رؤيت جو حصول. عقبيٰ ۾ رؤيت جو ذريعو آهي ۽ جيڪو شخص هن دنيا ۾ خدا کي نه ڏسي سگهي اهو عقبيٰ[4] ۾ نه ڏسي سگهندو.

1ـ زماني جا مشاهدا يا مظهرـ (سنڌيڪار).
2ـ انهيءَ کي انهيءَ کان نيندو. (سنڌيڪار).
3ـ حضوري گرهمي خواهي از و غافل مشوـ حافظ.
4ـ من کان في هذه اعميٰ فهو في الآخرت اعميٰ .

غيبت:

غيبت جو مفهوم اهو آهي ته سالڪ ڪنهن شيءِ ۾ خدا کي نه ڏسي. خدا کان غائب ٿيڻ جي حالت ۾ جيڪڏهن ڪو شخص خدا کا التجا ڪري ٿو ته اهو ان شخص وانگر آهي، جيڪو معرفت کان محروم آهي. غيبت جي حالت ۾ خدا کان التجا ڪرڻ جائز آهي. غيبت ۽ نفس اماره پڻ تيز رفتار گهوڙن جيان آهن، جيڪي ڪنهن گاڏيءَ ۾ جوٽيل هجن. جڏهن غيبت ڪارفرما هوندي آهي ته رؤيت فنا ٿي ويندي آهي. غيبت دراصل حجاب آهي، جيڪو خدا ۽ ٻانهي ۾ حائل ٿي ويندو آهي. غيبت دنيا ۽ عقبيٰ ۾ مومن جي لاءِ قيدخاني جي درجي جيان آهي. دنيا ۾ غيبت خدا جو اظهارِ نفرت آهي ۽ عقبيٰ ۾ حجاب آهي. جيڪڏهن غيبت جي حالت ۾ سالڪ خدا جي ياد کان غافل ٿي ويندو ته ماسويٰ ان تي غالب اچي ويندو ۽ ان حالت ۾ اهو خدا جي تائيد ۽ توفيق کان محروم ٿي ويندو.

نفري رحه اڪثر جاين تي غير ۽ غيريت جي ماهيت بيان ڪئي آهي ۽ هر جاءِ تي غيريت (ماسويٰ الله) کي باطل يا مجاز جو مترادف قرار ڏنو آهي ۽ ان کي "ماسويٰ" "غير"، "حرف" ۽ "ڪون" سان تعبير ڪيو آهي. هيٺ انهن اصطلاحن جي وضاحت ڪجي ٿي:

ماسويٰ:

جيڪڏهن صوفي خدا سان نه آهي ته يقيناً ماسويٰ ۾ گرفتار ٿي ويندو ۽ جيستائين ان جي لاءِ غير الله ۾ ڪا به ڪشش باقي آهي، اهو وقفه جو تجربو يا مشاهدو نٿو ڪري سگهي. معرفت سان غيريت کي گڏ ڪرڻ سان معرفت فنا ٿي ويندي، فقط غيريت باقي رهجي ويندي. جيڪڏهن سالڪ خدا جي ياد ۾ محو ٿي وڃي ته غيريت فنا ٿي ويندي. سالڪ تي لازم آهي ته سخت مجاهدن سان غير ۽ غيريت ٻنهيءَ جي احساس کي فنا ڪري ڇڏي.[1] خدا سان گڏ گڏ غير ۽ غيريت جو قيام ناممڪن آهي. سالڪ کي پنهنجي قلب جي گهر کي غيرن کان پاڪ ڪرڻ لازمي آهي. هڪ گهر ۾ ٻه مختلف خاندان ڪيئن رهي سگهن ٿا. جيڪڏهن غيريت سالڪ جي پويان پويان هلي

1- ڪجا غير وڪو وڪو نقشِ غير
سويٰ الله و الله ما في الوجود.

تہ سني ڳالهہ آهي مگر جيڪڏهن سالڪ غيريت جي پويان ٿي وڃي تہ اهي ان جي شامت جا آثار آهن. جيڪڏهن سالڪ غيريت کي پنهنجو متبوع[1] نہ بڻائيندو تہ يقيناً ان جو تابع ٿي ويندو ۽ منزل مقصود کان ڪوهين ڏور ٿي ويندو. جيڪڏهن سالڪ جي حالت توجہ (جمع) غيريت جي ذريعي سان هجي تہ دراصل اها حالت، حالت توجہ (جمع) نہ آهي، بلڪ فراق يا جدائي جي حالت آهي (جنهن کي اصطلاح ۾ ”فرق“ چون ٿا). جيستائين غيريت جو شڪ بہ سالڪ جي دل ۾ باقي رهندو، اهو ان جو غلام رهندو ۽ الله کان ڏور رهندو. جيڪو شخص مؤمن هجڻ جو مدعي هجي اهو جيڪڏهن غيرالله کي ياد ڪري يا ان کي پڪاري تہ اهو شخص پڪو ڪافر آهي.[2] ڪون بہ غيريت آهي ۽ غير الله ”حرف“ آهي ۽ هر ”حرف“ غيرالله آهي. خدا جو سچو بندو اهو آهي، جيڪو غيرالله (جي خيال ۽ تصور) کان بلڪل آزاد هجي، جنهن جي دل ۾ غير الله جو تصور بہ نہ اچي سگهي. خدا جو معتمد عليہ (ڀروسي جوڳو) ۽ مخلص ٻانهو اهو آهي، جيڪو سمورن غيرالله کي الله جي حوالي ڪري ڇڏي (پاڻ وٽ غيرالله جي نموني يا جنس مان هڪ ذور بہ نہ رکي). خدا فقط ان شخص کي پنهنجو رفيق يا ولي قرار ڏئي ٿو، جيڪو غيرالله سان نہ ڪوئي واسطو رکي ٿو ۽ نہ ان جي دعوت تي لبيڪ چوي ٿو. رؤيت ۾ غيريت ڪبيرو گناهہ آهي. غيرالله جي وسيلي سان جيڪڏهن ڪنهن کي تڪاثر (مال جي ڪثرت، زال ۽ پٽ وغيره) حاصل بہ ٿي وڃي تہ انهيءَ غير الله جي سبب ڪري اهو انهن سڀني فاني نعمتن کان محروم بہ ٿي ويندو ۽ وفات جي وقت افسوس جا هٿ مهٽيندو.

غير:

جيڪڏهن سالڪ غيرالله کي ڏسي ٿو يا ڏسي سگهي ٿو تہ اهو خدا کي نٿو ڏسي سگهي. جيڪڏهن سالڪ، غيرالله جي واسطي سان، الله کان آشنا ٿيو آهي تہ اهو حقيقت ۾ اجهل الجهلاءِ (جاهلن کان وڏو جاهل) آهي ڇاڪاڻ تہ درحقيقت الله کان سواءِ ڪوبہ موجود ئي نہ آهي. تنهنڪري موقف 41 ۾ هن طرح لکيل آهي:

1_ جنهن جي پيروي ڪئي وڃي يا جنهن جي ڪڍ لڳجي. (سنڌيڪار)

2_ قرآن مجيد انهن ماڻهن کي ”او لنلک هم الکافرون حقا.“ جي ٽولي ۾ شمار ڪيو آهي. ان ڪري نفري رحہ بہ انهن کي ڪافر قرار ڏنو آهي ۽ اهو ئي حقيقي اسلامي تصوف آهي. (مؤلف)

”وقال لي انظر الي وجهي، فنظرت، فقال ليس غيري فقلت ليس غيرک.“

ان (خدا) مون کي چيو، ”منهنجي چهري ڏانهن ڏس.“ پوءِ مون ڏٺو. ان چيو، ”منهنجو غير موجود ناهي“ پوءِ مون چيو، ”تنهنجو غير موجود نہ آهي.“

غير الله کي ڏسڻ گويا ان جي بندگي ڪرڻ آهي. جيڪو عمل خدا جي لاءِ فقط ان جي واسطي ڪيو وڃي اهو واقعي خدا جي لاءِ هوندو آهي، ليڪن جيڪو عمل خدا جي لاءِ غيرالله جي سبب سان ڪيو وڃي اهو دراصل غيرالله جي لاءِ هوندو آهي. جيڪڏهن خدا ڪنهن جي دل مان رخصت ٿي وڃي ٿو تہ اها دل يڪ سان غيرالله جي عبادت ڪرڻ لڳندي. مگر ولي الله وٽ الله کانسواءِ ڪوبہ نہ هوندو آهي. جيڪڏهن خدا ڪنهن سالڪ جي سڏ جو جواب ڏيئي ڇڏي تہ پوءِ جيستائين اهو سالڪ زنده آهي غير الله جي پُڪار نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن سالڪ غيرالله ڏانهن راغب ٿي وڃي تہ خدا غائب ٿي ويندو.

حرف:

حرف خدا جو خزانو آهي ۽ جيڪو شخص ان ۾ داخل ٿي وڃي، اهو خدا جو امين بنجي ويندو آهي. حرف خدا جي باھ آهي، ان جو قدر آهي، ان جي قضا آهي ۽ ان جي اسرار جو خزانو آهي. هر ذي عقل، خدا جو پسنديده آهي ۽ ان جي حروف (حرفن) سان مرڪب آهي. جيڪي خدا سان گڏ آهن، اهي ڄاڻن ٿا تہ خدا حرفن جي ذريعي پنهنجي ابديت کي ظاهر ڪري ٿو. اهو حرف بہ جنهن جي واسطي سان حروف موجود هوندا آهن. خدا جي صفات محموده[1] جو همسر ناهي ۽ جيڪڏهن قيل وقال (گفتگو) هڪ حرف ۾ ڪَٺي ڪئي وڃي ۽ پوءِ ان حرف کي خدا سان مربوط ڪيو وڃي تڏهن بہ اهو خدا جو حمد بيان نٿو ڪري سگهي ۽ نہ ان جو قرب حاصل ڪري سگهي ٿو. جيستائين سالڪ حرف کان ٻاهر نہ نڪري وڃي اهو رؤيت خدا ۾ قيام نٿو ڪري سگهي. حرف (قال) هڪ حجاب آهي ۽ علم بہ هڪ حرف ئي آهي. جيستائين سالڪ حرف کي پوئتي نہ ڪري ڇڏي، ان وقت تائين اهو ترقي نٿو ڪري سگهي. ڇاڪاڻ تہ حرف ۾ شڪ ۽ چگونگي[2]

1_ پسنديده گڻ_ (سنڌيڪار).

2_ چگونگي فارسي زبان جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي، ڪيفيت، اصليت خاصيت ۽ حقيقت. (سنڌيڪار).

لڪل آهي. حرف ابليس جو فخر آهي.[1] حرف خدا کي ڪٿو ڄاڻي سگهي. حرف پنهنجي پاڻ کي ڪٿو سڃاڻي ته اهو خدا کي ڇا سڃاڻندو؟ حرف کي حضور جو شرف حاصل ڪٿو ٿي سگهي. حضور وارا، حرف ڪان مٿانهان هوندا آهن بلڪ ان کي مٿائي ڇڏيندا آهن. جيڪو حرف ڪان بالاتر ٿي وڃي اهو ئي حق جي حضور ۾ حاضر ٿي سگهي ٿو. جيستائين سالڪ پنهنجي پاڻ ڪان دور نه ٿي وڃي حرف ڪان دور ڪٿو ٿي سگهي. ۽ جيستائين حرف (قيل و قال) ڪان دور نه ٿئي، خدا جو قرب حاصل ڪٿو ٿي سگهي.

ڪَون:

ڪَون هڪ موقف آهي ۽ ڪون جو هر جز (حصو) هڪ موقف آهي. ڪَون سراپا غيريت آهي. اگر سالڪ ڪَون سان وابسته ٿي وڃي ته خدا ان کي قبول نه ڪندو. جيڪو شخص ڪَون سان وابسته آهي ان تي ڪَون وارد ٿي وڃي ٿو. مگر جڏهن سالڪ خدا جو قرب حاصل ڪري ٿو ۽ خدا ۾ قائم ٿي وڃي ٿو ته اهو ڪَون ۽ ڪَونيت ڪان بالاتر ٿي وڃي ٿو، ڇاڪاڻ ته رؤيتِ باري، ڪَون کي محو ڪري ڇڏي ٿي. وقفه، ڪَون جي حق ۾ باهه جي درجي جيان آهي. خدائي نعمتون، ڪَون و مڪان ۾ نٿيون سمائجي سگهن. ڪَون کي خود پنهنجي تڪوين جي خبر ناهي، ۽ نه ئي ٿي سگهي ٿي. ڪَون بال جي درجي جيان آهي ۽ علم ميدان جي درجي جيان آهي. ”تون“ يعنيٰ غير جو تصور ئي سموري ڪَون و مڪان جو مفهوم ۽ معنيٰ آهي.[2]

نفري رحه معني جي عقيدي ۽ اسم تي جيڪي ڪجھ لکيو آهي؛ ان جو خلاصو هيٺ بيان ڪجي ٿو:

معنيٰ:

نفّري رحه جي تعليم اها آهي ته ”تو“ سموري مشهود (موجود) ڪائنات جي معنيٰ يا مفهوم آهي. تنهنجو معنيٰ، زمين ۽ آسمان ڪان به زياده قوي آهي. اهو (معنيٰ) بغير نگاه مشاهدو ڪري ٿو ۽ بغير سمع (ٻڌڻ)، هر آواز کي ٻڌي ٿو، اهو ڪنهن مڪان ۾ مڪين (رهيل)

1_ موقف 67_ فقره 28_

2_ فاني جهان جا سارا ذرا جيڪي ايترين شڪلين ۾ جلوه گر آهن. خدا جي هستيءَ جا سڀ آهن شاهد ۽ پنهنجي هستي کان بي خبر آهن.

ناهي، ڪنهن ڦل يا ميوي کي ڏنو ڪائي. رات ان کي ڳجهو ڏٺي ڪري سگهي، ادراڪ واري قوت ان جو گهيرو ڏٺي ڪري سگهي. اهو علل[1] ۽ اسباب سان لاڳاپيل نہ آهي. معنيٰ خدا جي مخلوق آهي ۽ خدا وراءَ الوراءَ آهي.[2]

خدا پنهنجي مخلوقات کي ظاهر ڪرڻ چاهي ٿو، ۽ انهن ۾ ۽ انهن جي ذريعي جيڪي گهُري ٿو، ظاهر ڪري ٿو، خدا مخلوقات جي معنويت ۾ حاضر آهي، ان مخلوقات ۾ نظم قائم ڪيو آهي جيڪو ان جي معنويت ۽ انهن جي درميان حجاب طور آهي ۽ هر شيءِ جي حد مقرر ڪئي آهي جيڪا شين ۽ ان جي مشيئت جي وچ ۾ حجاب آهي. هر روحاني معنويت ان ڪريِ روحاني بنائي ويئي آهي تہ ان سان فعل عمل ۾ اچي سگهي ۽ هر ڪَميت* کي ان ڪري ڪميت ڏني ويئي آهي تہ اهو مخلوق ٿي سگهي. هر شيءِ جي معنويت ان شيءِ جو اظهار ڪري ٿي ۽ هر شيءِ جي گفتگو، گفتگوءَ جي وقت ان جي لاءِ حجاب جي درجي جيان آهي.[3]

دنيا ٻن سطحن تي قائم آهي. ان جي مٿانهين سطح تي ارواح ۽ انوار آهن، هيٺئين سطح تي اجسام (جسم) ۽ ظلمات (اونداهيون) آهن. ڪليت (Totality) جو تعلق هيٺئين سطح سان آهي، مگر جڏهن اها انسان جي باري ۾ هوندي آهي تہ ان جو تعلق بالا (مٿانهين) سطح سان ٿي ويندو آهي. اَنيت ۽ هُويت جو تعلق ڪليت سان آهي. خدا جي هويت ڪائنات جي مظهرن کي معنويت جي واسطي سان ظاهر ڪيو آهي. ۽ مظاهر ۾ سڪونت جي عالَمن (جهانن) کي ظاهر ڪيو آهي، پوءِ معنويت سڪونت تي تجلّي ڪئي تہ سڪونت فنا ٿي ويئي ۽ معنويت باقي رهجي ويئي. معنويت جو تعلق سطح بالا (مٿانهين سطح) سان آهي ۽ انسان جو مقام، عالمِ روحاني ۽ عالم مڪاني (سڪونتي) جي وچ ۾ آهي.[4]

هر شيءِ جو هڪ شجرو آهي. حروف (حرفن) جو شجرو اسماءَ (نالا) آهن. جيڪڏهن اسماءَ کان نظر ڦيرائي وڃي تہ معاني (معنيٰ) سان

1ـ علل جي معنيٰ بہ سَبَبَ يا اسباب آهي. (سنڌيڪار).
2ـ موقف 4ـ فقره 8
* ڪميت معنيٰ مقدار يا اندازو. (سنڌيڪار).
3ـ موقف 56 فقره 4ـ
4ـ موقف 49، فقره 12.

تعلق ٿي ويندو. ان وقت انسان خدا جي معرفت جو اهل بڻجي ويندو.[1] جيڪڏهن تون پنهنجي معنيٰ کان جدا ٿي وڃين ته پنهنجي اسم کان دور ٿي ويندين ۽ جيڪڏهن تون پنهنجي نالي کان دور ٿي وڃين ته اسم باري ۾ داخل ٿي ويندين. سموري ماسويٰ الله پنهنجي مفهوم يا معنيٰ ۾ مقيد ۽ منحصر آهي ۽ هر شيءِ جي معنيٰ ان جي اسم ۾ مقيد آهي. پوءِ تون پنهنجي معنيٰ ۽ اسم کان دور ٿي وڃين ته اهو شخص جيڪو پنهنجي مفهوم ۽ اسم ۾ مقيد آهي، تو تائين نٿو پهچي سگهي. هر شيءِ جو هڪ اسم مليل آهي ۽ هر اسم ۾ مختلف اسماءِ (نالا) آهن. اسماء اسم کان منفصل (جدا) ٿي وڃن ٿا ۽ اسم، معنيٰ کان جدا ٿي ويندو آهي.[2] خدا حرفن کي پنهنجي صفات سان مربوط ڪري ڇڏيو آهي. ۽ سمورا موجودات صفات جي رابطي سان موجود هوندا آهن. هڪ ناقابل بيانِ صفت انهيءَ رابطي تي اثر انداز ٿئي، ٿي ۽ ان جي واسطي سان معاني (معنائون) درست ٿين ٿيون ۽ پوءِ اسماءِ (نالا) انهن معنائن سان وابسته ٿي وڃن ٿا.[3]

اسم:

حرف، اسماءِ (نالن) ۾ داخل آهي (اسماءِ (نالا) حرفن جو بار کڻندڙ هوندا آهن) ۽ اسم جوهر ذات ۾ داخل آهي. اسماءِ (نالا) حرف جي لاءِ نور جي درجي وانگر آهن ۽ مسمي (نالو رکيو وڃڻ) نور جي درجي جيان آهي. علم ۽ معلوم بنئي اسماءَ (نالن) مان آهن ۽ شرط ۽ مشروطه علم ۾ آهن. اسم علم جو خزانو آهي ۽ علم سمورين شين جو خزانو آهي. اسم علم کي محو ڪري ڇڏي ٿو ۽ علم معلوم کي محو ڪري ڇڏي ٿو ۽ مسميٰ اسم کي محو ڪري ڇڏي ٿو.[4]

خدا جي لاءِ اسماء (نالا) ثابت آهن ۽ ان، انهن کي بطور خود پنهنجي ذات تي عائد ڪري ڇڏيو. ان جو اسم ذات ۽ اسماء اهي سڀ انسانن وٽ ان جي امانت آهن. پوءِ انسان تي لازم آهي ته ان امانت کي پنهنجي پاڻ کان پري نه ڪري ورنه خدا ان جي دل مان موڪلائي ويندو. (اهو خيانت ڪرڻ وارن کان نفرت ڪري ٿو).[5] خدا جنهن جاءِ

1_ موقف 13، فقره 14.
2_ موقف 18_ فقره 14_
3_ موقف 63 فقره 9.
4_ مخاطبات 17_ خطاب 12.
5_مخاطبات 17_ خطاب 7.

تي پنهنجي نالي کي متعين ڪيو آهي، سالڪ کي بہ انهيءَ جاءِ تي پنهنجي نالي کي متعين ڪرڻ لازم آهي. چاڪاڻ تہ جڏهن خدا ڪنهن سالڪ کي پنهنجي نالن مان ڪنهن اسم جو امين بڻائي ٿو ۽ سالڪ جو قلب خدا کي ان نالي سان مخاطب ڪري ٿو ۽ تہ خدا ان کي، ان اسم جو مشاهدو ڪرائي ٿو.[1] جڏهن هڪ سالڪ خدا جو مشاهدو ڪري ٿو ۽ ان جي اسم جو مشاهدو نٿو ڪري تہ اهو پنهنجي پاڻ کي خدمت خدواندي جي لاءِ مخصوص ڪري سگهي ٿو ڇاڪاڻ تہ هاڻ اهو عبدالله بڻجي ويو آهي. مگر جڏهن اهو خدا سان گڏ ان جي اسم جو مشاهدو بہ ڪري ٿو تہ خدا ان تي غالب اچي وڃي ٿو ۽ جڏهن اهو اسمِ باريءَ جو مشاهدو ڪري ٿو ۽ ذات باريءَ جو مشاهدو نٿو ڪري تہ پوءِ اهو يا ان جا اعمال خدا جي لاءِ مناسب نہ آهن ڇاڪاڻ تہ اهو ”عبدالله“ نہ آهي (عبدالله اهو آهي، جنهن ذات باريءَ جو مشاهدو ڪيو هجي).[2]

پوءِ سالڪ تي لازم آهي تہ پنهنجو نالو خدا جي حوالي ڪري ڇڏي، پنهنجي پاڻ ۽ خدا جي وچ ۾ ڪنهن نالي يا علم کي حائل نہ ڪري. ڇاڪاڻ تہ اي سالڪ! تنهنجو علم ئي تنهنجي حق ۾ حجاب اڪبر آهي. ۽ تنهنجا اسماء (نالا) ئي تنهنجي حق ۾ حجاب اڪبر آهن.[3] اي سالڪ! جڏهن خدا توکي عالمِ اسماءِ مان خارج ڪري ٿو تہ توکي پنهنجو حڪم (اقتدار) عطا فرمائي ٿو. ياد رک خدا ڪان جدا ٿي ڪري ڪنهن نالي ۾ ڪو بہ اختيار يا اقتدار نہ آهي.[4]

تبصرو:

اهو هڪ مختصر خاڪو آهي امام نفري رح جي تعليم جو، جيڪا ڪتاب المواقف ۽ ڪتاب المخاطبات تان ماخوذ ۽ اقتباس ٿيل آهي. اهي بئي ڪتاب منهنجي راءِ ۾ نهايت ٽيڪنيڪل آهن ۽ جيستائين ڪنهن شخص کي اهو مقام حاصل نہ ٿي وڃي يعني اهو خود انهن حالتن ۽ مقامن مان نہ گذري، اهو انهن کي چڱيءَ طرح نٿو سمجهي سگهي.

صفحن جي ٿورائي سبب، نہ آءٌ انهن ڪتابن جو ترجمو ڏيئي

1_ موقف 51_ فقره 11_
2_ موقف 31_ فقره 5.
3_ موقف 65_8.
4_ موقف 72_ فقره 10.

سگهان ٿـو ۽ نہ ڪنهن موقف جي شرح قلمبند ڪري سگهان ٿـو. ها ايترو اشارو ڪري سگهان ٿـو تہ نفري رحہ چوٿين صدي هجريءَ ۾ جيڪي قلبي وارداتون بيان ڪيون هيون، انهن جي آواز جو پڙاڏو اسان اقبال رحہ جي ڪلام جي ذريعي سان چوڏهين صديءَ هجري ۾ ٻڌي رهيا آهيون. گذريل هڪ هزار سالن ۾ هر صوفيءَ انهن مشاهدن ۽ مڪاشفن کي مختلف لفظن ۾ بيان ڪيو آهي. جنيد رحہ هجي يا حلاج رحہ، نفري رحہ هجي يا شيخ اڪبر رح، عطار هجي يا رومي رحہ، عراقي رحہ هجي يا جامي رحہ، بيدل رحہ هجي يا اقبال رح، سڀني جي تار هن جاءِ تي اچي ٽـٽي ٿي تہ، "لا موجود في الحقيقه الا الله"ـ تنهنڪري موجوده زماني ۾ اقبال رح، نفري رحہ جي ئي اتباع ۾ اهو چيو تہ:

چسان مومن کند پوشيد را فاش
ز لا موجودَ الا الله درياب [1]

آخر ۾ مواقف "موقف هشتم" (اٺون) جو ۽ مخاطبات مان "مخاطبۂ پنجاه و ششم" (ڇاونجاهون) جو ترجمو هيٺ ڏجي ٿـو تہ جيئن پڙهندڙ، نفري رحہ جي فڪر کان سنئون سڌو آگاهہ ٿـي سگهن. منهنجي راءِ ۾ انهن اقتباسن مان ٻنهي ڪتابن جي روح کان ڪنهن حد تائين واقفيت ٿـي سگهي ٿـي. وما توفيقي الا باالله.

موقف هشتم (موقف الوقفہ)

اوقفنيٰ في الوقفة وقال لي ان لم تظفر بي اليس يظفر بڪ سوايــ الخ:

(1) ان (خدا) مون کي وقفہ ۾ وقوف (قيام) عطا ڪيو ۽ مون کي چيو: جيڪڏهن تون مون تي ظفر حاصل نہ ڪندين (مون کي پنهنجو نہ بڻائيندين) تہ ڇا پوءِ منهنجو غير توتي ظفر حاصل نہ ڪندو يعني توکي پنهنجو نہ بڻائيندو؟.

(2) جنهن منهنجي وسيلي سان وقوف حاصل ڪيو، مان ان کي زينت جو لباس پهرائيندو آهيان، جنهن کان پوءِ ان کي ڪنهن شيءِ ۾ زينت نظر نہ ايندي آهي. (جيڪو مون ۾ وقوق (قيام) حاصل ڪري ٿـو، اهو ايتري قدر مزين (سينگارجي) ٿـي وڃي ٿـو تہ ان کي ڪنهن زينت جي ضرورت نٿي رهي)

1ـ ارمغانِ حجاز.

(3) وقفي جي لاءِ پنهنجي پاڻ کي پاڪ ڪري ڇڏ نه ته اهو (وقف) توکي پاڻ کان ڏور ڪري ڇڏيندو (جيڪو طاهر (پاڪ) نه آهي اهو منهنجي بارگاهه ۾ نٿو پهچي سگهي).

(4) جيڪڏهن تو ۾ غيرالله جي لاءِ ڪا دلڪشي باقي آهي ته، تون واقف نه ٿي سگهندين (جيڪڏهن غيرالله جو خيال تنهنجي دل ۾ موجود هوندو ته تون مون تائين نه پهچي سگهندين.)

(5) جڏهن تون واقف ٿي ويندين ته غيرالله کي ان جي صحيح مقام ۾ ڏسي وٺندين ۽ ڏسڻ کان پوءِ ان کان جدائي اختيار ڪندين (واقف جي نگاهه ۾ غيرالله جو ڪوئي قدر ۽ قيمت باقي نٿي رهي).

(6) وقفه علم جو سرچشمو آهي. جيڪو واقف آهي، ان جو علم ان جي ذات ۾ منحصر ٿي وڃي ٿو. مگر جيڪو واقف نه آهي، ان جو علم هميشه پنهنجي غير سان وابسته رهي ٿو (اهو پنهنجي پاڻ کان آگاهه نٿو ٿي سگهي).

(7) واقف هڪ ئي قانون جي مطابق ڳالهائي ۽ خاموش ٿئي ٿو.

(8) وقفه هڪ نوريت آهي جيڪا اقدار کي واضح ڪري ٿي ۽ خواطر* (ماسويٰ جي خيالن) کي مٽائي ڇڏي ٿي.

(9) وقفه رات ڏينهن جي طلسم کان وراء[1] آهي ۽ انهن اقدار کان به وراء آهي، جيڪي انهن ٻنهي ۾ موجود آهن. (واقف، زمان ۽ مڪان کان بالاتر ٿي وڃي ٿو.)

(10) وقفه غيريت جي لاءِ باهه جي درجي جيان آهي. جيڪڏهن مان غيريت کي ان جي باهه سان ساڙي ڇڏيان ته اهو تنهنجي حق ۾ بهتر آهي، ٻيءَ حالت ۾ ان باهه سان توکي ساڙي ڇڏيندس.

(11) واقف هر مڪان ۾ داخل ٿئي ٿو مگر ڪوبه مڪان ان کي پنهنجي اندر سمائي نٿو سگهي ۽ اهو ڪنهن مڪان ۾ نٿو سمائجي سگهي. اهو هر چشمي تان پاڻي پيئي ٿو، مگر سير (ڍائجي) نٿو ٿي سگهي. پوءِ اهو مون تائين پهچي ٿو ۽ مان ان جو مسڪن (قرار) بنجي وڃان ٿو ۽ مون وٽ ئي ان جو موقف هوندو آهي.

---

* دل ۾ ڇپندڙ ڳالهيون ۽ وسوسا به خواطر مان مراد وٺي سگهجي ٿي. (سنڌيڪار).

1ـ وراءِ = مٿاهون. (سنڌيڪار).

(12) جڏهن توکي وقفي جي معرفت حاصل ٿي ويندي ته معرفت توکي قبول نه ڪندي ۽ حدثان (حدوث) توسان الفت نه ڪندو (تون حدوث کان بيگانو ٿي ويندين)

(13) جنهن علوم وقفه ۾ پنهنجي پاڻ کي منهنجي حوالي ڪري ڇڏيو، ته مان اُن جي لاءِ پشت (ٽيڪ) بنجي ويجان ٿو، جنهن جو اهو سهارو وني ٿو ۽ ان جي لاءِ عصا (لٺ) بڻجي ويجان ٿو، جنهن کي اهو پڪڙي ٿو.

(14) جيڪڏهن تون وقفي ۾ مون کي پُڪارين ته وقفي مان خارج ٿي ويندين ۽ جيڪڏهن تون وقفي ۾ وقوف ڪرين ته تڏهن به وقفي مان خارج ٿي ويندين.

نوٽ:

المواقف واري سڄو ڪتاب انهيءَ دقيق انداز ۾ لکيو آهي. مان جو مطلب اهو آهي ته ”وقفه“ نفري رحه جي اصطلاح ۾ اهو مقام آهي، جتي پهچي ڪري سالڪ پنهنجي خوديءَ مان نڪري خدا ۾ زندگي بسر ڪري ٿو، جهڙي طرح مڇي پاڻيءَ ۾ رهي ٿي ۽ من و تو جو قصو ختم ٿي وڃي ٿو، ٻيائي باقي نٿي رهي، جهڙي طرح لوهه باهه ۾ پئجي باهه ٿي وڃي ٿو. نفري رحه جي اصطلاح ۾ وقفي جي معنيٰ زمان جي مدت نه آهي، جيڪا معروف آهي ۽ جيئن اسين چوندا آهيون ته مان ڪجهه وقفي کان پوءِ هي ڪم ڪندس، بلڪ وقفي جي معنيٰ آهي سالڪ جو باري تعاليٰ جي ذات ۾ وقوف يا قيام ڪرڻ. اهو وقوف يا اصطلاحي وقفه ئي نفري رحه جي فلسفي ۾ انساني معراج آهي. ان جي مٿان ڪوبه مقام نه آهي. هاڻ ان جي الهامي جملي جو مطلب لکان ٿو: جيڪڏهن سالڪ خدا جي ذات ۾ قائم يا واقف ٿيڻ کانپوءِ به ان کي پڪاري ٿو ته اهو واقف نه آهي ڇاڪاڻ ته ان جو مطلب اهو آهي ته خدا ۾ نه آهي. ان کان پري آهي نه ته هرگز نه سڏي ها. ڪابه مڇي پاڻيءَ ۾ رهي ڪري پاڻي کي نٿي پُڪاري سگهي ڇو؟ ان ڪري جو، اها ته خود پاڻيءَ ۾ آهي. اهڙي طرح واقف، خدا ۾ وقوف ڪري ٿو جيڪڏهن هو اهو خيال ڪري ته مان وقفي جي حالت ۾ وقوف ڪري رهيو آهيان ته اُن جو مطلب اهو آهي ته اهو خدا ۾ واقف نه آهي. ان جي دماغ ۾ خدا جو تصور نه

آهي، بلڪ وقف (غير خدا) جو تصور آهي ۽ اهو تصور وقوف جي نفي ڪندڙ آهي.

(15) وقفي ۾ نہ ثبت (ثبوت) آهي نہ محو آهي، نہ قول آهي نہ فعل آهي، نہ علم آهي نہ جهل آهي (وقفو ڪهڙي ۽ ڪيتري جي چوٽيءَ کان وراء آهي).

(16) وقف صمديت (بينيازي) جي قبيل (قسم) مان آهي. جيڪو وقفي وارو آهي، ان جو ظاهر ان جو باطن آهي ۽ ان جو باطن ان جو ظاهر آهي. (يعني واقف ۾ ٻيائي باقي نٿي رهي).

(17) ديموميت (استقلال) جي عظمت فقط واقف کي حاصل ٿئي ٿي ۽ وقف فقط دائم جو ئي شان آهي. (هر واقف دائم هوندو آهي ۽ هر دائم واقف هوندو آهي).

(18) وقفي کي هر علم جو ادراڪ هوندو آهي (واقف هر علم تي مطلع هوندو آهي) مگر ڪنهن علم کي واقف يا وقفي جو اطلاع نٿو ٿي سگهي.

(19) جيڪو مون ۾ يا مون سان وقوف نٿو ڪري، تہ اهو مون کانسواءِ هر شيءِ ۾ وقوف ڪري ٿو (غير الله ۾ قائل رهي ٿو ۽ سمورا دنيا وارا غير الله ۾ ئي ڦرندا رهن ٿا).

(20) واقف هميشہ اواخر (پڇاڙيءَ) تي نظر رکي ٿو، اوائل (شروعات) کي ان تي قدرت حاصل نٿي ٿي سگهي. (هُو اهو نٿو ڏسي تہ مِنهنجي ابتدا ڪيئن ٿي بلڪ اهو ڏسي ٿو تہ مَنهنجو انجام ڇا ٿيندو).

(21) وقف، واقف کي دنيا ۽ عقبيٰ ٻنهيءَ جي غلامي کان آزاد ڪري ڇڏي ٿو.

(22) صلواة واقف تي فخر ڪري ٿي، جهڙي طرح مسافر صلواة تي فخر ڪري ٿو.

(23) ڪا بہ شيءِ منهنجي معرفت حاصل نٿي ڪري سگهي. جيڪڏهن ڪنهن حد تائين حاصل ٿي سگهي ٿي تہ فقط واقف کي.

(24) واقف بشريت جي حڪم کان تقريباً بالاتر ٿي وڃي ٿو.

(25) وقفي ۾ هر شيءِ جو قدر گهٽجي وڃي ٿو. نہ وقفو ڪنهن شيءِ سان وابستہ هوندو آهي ۽ نہ ئي ڪا شيءِ وقفي سان ڪو تعلق رکي ٿي.

(26) وقفي ۾ واقف کي ان شيءِ سان تسلي ملي ٿي جنهن جي لاءِ ان وقوف ڪيو آهي ۽ ان شيءِ جو عيوض ملي ٿو جنهن کي ڇڏي ڪري ان وقوف ڪيو آهي (واقف کي ذات باري کان تسلي ملي ٿي ۽ غيرالله کان مفارقت (جدائي) جو نعم البدل ملي وڃي ٿو).

(27) وقفہ رؤيت باري[1] جو دروازو آهي. جيڪو وقفي جي حالت ۾ آهي سو مون کي ڏسي سگهي ٿو ۽ جيڪو مون کي ڏسي وٺي ٿو سو واقف ٿي وڃي ٿو. مگر جيڪو مون کي نٿو ڏسي سگهي سو واقف بہ نٿو ٿي سگهي.

(28) واقف نعمتن مان لذت وٺي ٿو مگر نٿو وٺي ۽ مصيبتن سان غمگين ٿئي ٿو مگر نٿو ٿئي (نفري جي عبارت جو لفظي ترجمو هي آهي تہ: ”واقف نعيم (نعمت) مان کائي ٿو مگر نٿو کائي ۽ ابتلا (مصيبت) مان پيئي ٿو مگر نٿو پيئي.“ مون مطلب لکي ڇڏيو آهي تہ ان جي نظر ۾ نعمت يا ابتلاءَ يا خوشي ۽ غم بئي هڪجهڙا ٿي وڃن ٿا).

(29) مون واقف جي مشاهدي کي پنهنجي عصمت جي عظمت سان ڳنڍيو (وابستہ ڪري) ڇڏيو آهي ان ڪري اهو هر شيءِ سان نفور[2] ٿئي ٿو ۽ ڪابہ شيءِ ان سان موافقت نٿي ڪري سگهي.

(30) جيڪڏهن واقف جي دل ماسويٰ (غيرالله) ۾ هوندي تہ اهو واقف نٿو ٿي سگهي، ۽ جيڪڏهن ماسويٰ (غير) ان جي دل ۾ هوندو تہ اهو ثابت (مستقل) نٿو ٿي سگهي.

(31) واقفہ ڪل علم ۽ ڪل حڪم هوندو آهي ۽ فقط واقف ئي انهن ٻنهيءَ کي پنهنجي ذات ۾ گڏ ڪري سگهي ٿو.

(32) واقف جي نظر ۾ علماءَ مستند نہ آهن ۽ علماءَ جي نظر ۾ واقف مستند هوندو آهي.

(33) واقف مخلوقات جي قُرب کان ڏور هوندو آهي ۽ انهن جي عملن کان محتجب[3] هوندو آهي.

(34) جيڪڏهن تو مون سان وقف (وقوف) ڪيو آهي تہ غير تنهنجي لاءِ حرام آهي، ان ۾ داخل نہ ٿجانءِ. اگر تون ائين ڪندين تہ مون کان دور ٿي ويندين.

1۔ الله پاڪ جو ديدار۔ (سنڌيڪار)

2۔ نفرت ڪرڻ وارو۔ پيڇڻ ۽ نفرت ڪرڻ. (سنڌيڪار).

3۔ ڍڪيل. (سنڌيڪار).

(35) واقف مؤتمن (امين يا معتمد) هوندو آهي ۽ مؤتمن مختزن (خزاني جو مالڪ) هوندو آهي.

(36) منهنجي وسيلي سان وقوف ڪر ليڪن وقفي جي ذريعي سان، منهنجو مقابلو (روبر ٿيڻ) نہ ڪر، ڇاڪاڻ تہ جيڪڏهن مان پنهنجي ثناءَ، جا مون ڏانهن راجع (رجوع ڪرڻ واري) آهي، توتي ظاهر ڪري ڇڏيان، ۽ پنهنجو علم جيڪو مون ڪان علاوه ڪنهن جي لائق نہ آهي توتي واضح ڪري ڇڏيان تہ ڪونيت (هستيءَ جي ڪيفيت) اوّليت ڏانهن موٽي ويندي، اوليت، ديموميت (هميشگي) ڏانهن رجوع ڪندي، ۽ نہ ان جو علم ان ڪان جدا ٿي سگهندو ۽ نہ ان علم جو معلوم، ان جي علم ڪان غائب ٿي سگهندو. پوءِ تون مون ڪي ڏسي ونندين. گويا تون الحق ڪي ڏسي ونندين، جنهن ۾ ڪوئي وقوف نہ آهي. پوءِ توڪي ان جي معرفت حاصل ٿي ويندي پيو ڪوئي سير نہ هوندو جنهن ڪي تون طئي (عبور) ڪري سگهين.

(37) واقف علم جو مشاهدو ڪري ٿو تہ اهو ڪهڙي طرح معلوم ڪي ضائع (فنا) ڪري ڇڏي ٿو. اهو ڪنهن موجود شيءِ سان منقسم (تقسيم) نٿو ٿئي ۽ مشهود (موجود) ڏانهن متعطف (مائل) نٿو ٿئي.

(38) جيڪو واقف نہ آهي اهو معلوم ڪي تہ ڏسي سگهي ٿو، مگر علم ڪي نٿو ڏسي سگهي ۽ بيداري ۽ غفلت، ٻئي ان جي لاءِ حجاب بنجي وڃن ٿيون.

(39) حُسن واقف ڪي پاڻ ڏانهن مائل نٿو ڪري سگهي ۽ روع (خوف) ان ڪي خوفزده نٿو ڪري سگهي. مان ان جي لاءِ ڪافي آهيان (مون سان ئي محبت ڪري ٿو ۽ مون ڪان ئي ڊڄي ٿو) ۽ وقفہ ان جي حد آهي.

(40) جيڪڏهن مان پنهنجي پاڻ ڪي ان ڪان ان شيءِ ۾ لڪايان، جنهن جي شهادت ڪو شاهد ڏئي ٿو تہ اهو منهنجي فقدان جي نقصان جي تہ شڪايت ڪري ٿو، مگر شاهد جي نقصان جي شڪايت نٿو ڪري.

(41) هر شيءِ واقف جي اڳيان مبهوت (حيران يا مدهوش) ٿي وڃي ٿي ۽ واقف صمود (صمديت) جي اڳيان مبهوت ٿي وڃي ٿو.

(42) وقفہ، معرفت جو روح آهي ۽ معرفت علم جو روح آهي ۽ علم

حيات جو روح آهي.

(43) هر واقف عارف بہ هوندو آهي، مگر ڪوبہ عارف واقف نہ هوندو آهي.

(44) سمورا واقف منهنجا اهل آهن ۽ سمورا عارف منهنجي معرفت جا اهل آهن.

(45) منهنجا اهل امراءَ (امير) آهن ۽ اهل معرفت وزير آهن.

(46) وقفي جي لاءِ اهو علم آهي، جيڪو وقف نہ آهي ۽ معرفت جي لاءِ اهو علم آهي، جيڪو معرفت نہ آهي.

(47) واقف جو جسم تہ مري سگهي ٿو، مگر ان جو قلب نٿو مري سگهي.

(48) مدعي (منافق) هر شيءِ ۾ داخل هوندو آهي ۽ دعويٰ (نفاق) سان ان مان ٻاهر نڪري اچي ٿو ۽ خبر ڏئي ٿو (اعلان ڪري ٿو) تہ مان ان ۾ داخل ٿي چڪو آهيان، مگر ان ۾ وقف نہ ڪيو (مگر سچي ڳالهہ اها آهي تہ) اهو نہ داخل ٿيو نہ ٿي سگهندو، نہ اُن، ان جي خبر ڏني آهي نہ ڏيئي سگهندو.

(49) جيڪڏهن وقفي (جي حالت) ۾ تون ڪنهن سهاري تي هوندين تہ ان سهاري جي باري ۾ منهنجي مڪر کان ڊڄندو رهہ (مان ان کي فنا ڪري ڇڏيندس).

(50) وقف پنهنجي ماسويٰ جي نفي ڪري ڇڏي ٿو، جهڙي طرح علم جهالت جي نفي ڪري ڇڏي ٿو.

(51) تون واقف کان جيڪا بہ شيءِ گهرندين، حاصل ڪري وٺندين مگر تون واقف کي ڪنهن شيءِ ۾ ڳوليندين تہ حاصل نہ ڪري سگهندين. (واقف وٽ هر شيءِ آهي مگر واقف ڪنهن شيءِ ۾ نہ آهي.

(52) صبر: وقفي کان علاوه هر شيءِ کان بالاتر (افضل) آهي. صرف وقف صبر کان افضل آهي.

(53) جڏهن بلا (آزمائش) نزول ڪري ٿي تہ واقف جي پرسان ٿي ڪري گذري وڃي ٿي ليڪن عارف جي معرفت ۽ عالم جي علم تي نازل ٿئي ٿي.

(54) واقف ائتلاف (موافقت) کان اهڙي طرح ٻاهر نڪري اچي ٿو جهڙي طرح اختلاف کان.

(55) وقفو منهنجو يدطامس (مٽائڻ وارو هٿ) آهي، اهو جنهن شيءِ تي

اچي ٿو ان کي مٽائي ڇڏي ٿو ۽ جا شيءِ ان جو ارادو ڪري ٿي (ان جي طالب ٿئي ٿي) ان کي سوخته (ساڙي ڇڏڻ) ڪري ڇڏي ٿي.

(56) جيڪو ڪنهن شيءِ جي علم کان آگاهه آهي ته ان جو علم ان شيءِ کان تعرض (روڪڻ) ڪرڻ جو اعلان (ايذان) آهي.

(57) وقفه منهنجو جوار (قُرب) آهي ليڪن مان قُرب جو غير آهيان.

(58) عارف ڪنهن واقف جي رُتبي کان آگاهه نٿو ٿي سگهي.

(59) وقفه معرفت جي لاءِ عمود (ستون[1]) جي درجي جيان آهي ۽ معرفت علم جي حق ۾ ستون آهي.

(60) وقفه ڪنهن سبب (علّت) سان وابسته نه هوندو آهي ۽ نه سبب ان سان لاڳاپيل هوندو آهي.

(61) اگر ڪائنات ۾ ڪائي شيءِ منهنجي شايان شانِ (منهنجي پسند جي قابل) ٿي سگهي ٿي ته اهو وقفو آهي، ۽ جيڪڏهن ڪائي شيءِ منهنجي باري ۾ خبر ڏيئي سگهي ٿي ته اهو به وقفه آهي.

(62) جنهن معرفت ۾ وقفه نه هجي. اها جهل ڏانهن راجع (رجوع ڪندڙ) ٿي وڃي ٿي.

(63) وقفه منهنجي ريح (هوا) آهي، اها جنهن کي ڪٽي وٺي مون تائين پهچي وڃي ٿو ۽ جنهن کي اها نٿي ڪٽي اهو پنهنجي پاڻ تائين پهچي وڃي ٿو. (مون تائين نٿو پهچي).

(64) مان ته فقط ايتري قدر چوان ٿو، ”اي واقف! وقف ڪر ۽ اي عارف! معرفت حاصل ڪر.“

(65) علم معرفت ڏانهن رهنما نٿو ٿي سگهي ۽ معرفت وقفي ڏانهن رهنما نٿي ٿي سگهي ۽ وقفه مون ڏانهن رهنما نٿو ٿي سگهي.

(66) عالم غلام آهي، عالم مڪاتب آهي، واقف حُر (آزاد) آهي.

(67) واقف فرد (مجرد) هوندو آهي، عارف مزدوج[2] هوندو آهي.

(68) عارف عالم به آهي معلوم به آهي، مگر واقف عالم آهي معلوم نه آهي.

(69) واقف، علم، عمل ۽ معرفت ٽنهيءَ جو وارث هوندو آهي، مگر ان جو وارث الله کانسواءِ ڪو به نه هوندو آهي.

(70) علم معرفت ۾ سوخت (فنا) ٿي وڃي ٿو ۽ معرفت وقفي ۾ سوخته

1_ ٿنڀو. (سنڌيڪار).

2_ ٻيائيءَ وارو_ (سنڌيڪار).

ٿي وڃي ٿي.

(71) واقف ڪانسواءِ هر شخص وٽ سازو سامان هوندو آهي ۽ هر سازو سامان وارو مهزوم (شڪست کاڌل) هوندو آهي.[1]

(72) وقفه هڪ تعينِ سرمدي[2] آهي جنهن ۾ ڪوئي ظن (راءِ يا قياس) داخل نٿو ٿي سگهي.

(73) عارف، واقف جي باري ۾ شڪ ڪري سگهي ٿو مگر واقف کي عارف جي باري ۾ ڪو شڪ نه هوندو آهي. (واقف شڪ کان بالاتر هوندو آهي ان کي يقين جو مرتبو حاصل هوندو آهي).

(74) وقفي ۾ ڪوبه واقف (موجود) نه هوندو آهي بيءَ حالت ۾ اهو وقفو نه آهي. اهڙي طرح معرفت ۾ ڪوبه عارف نه هوندو آهي، بيءَ حالت ۾ اها معرفت نه آهي.

(75) جيڪو واقف نه آهي، ان جي معرفت به بالغه (واصل الي الحق) نه آهي. ۽ جنهن کي معرفت حاصل نه ٿئي ان جو علم ان کي ڪوبه نفعو نٿو پهچائي سگهي.

(76) عالم پنهنجي علم کي ته ڏسي ٿو مگر معرفت کي نٿو ڏسي سگهي. ۽ عارف پنهنجي معرفت کي ڏسي ٿو مگر مون کي نٿو ڏسي سگهي. واقف مون کي ڏسي ٿو ۽ (مون کي ڏسڻ کانپوءِ) ڪنهن کي (ماسويٰ کي) نٿو ڏسي.

(77) وقفه منهنجو علم آهي جيڪو واقف کي پنهنجي پناه ۾ وٺي ڇڏي ٿو. مگر جيڪو منهنجي علم جي مخالفت ڪري ان کي ڪابه پناه نٿي ملي سگهي (الوقفه علمي الذي يُجير ولا يُجار عليه).

(78) وقفه هر عارف سان منهنجو ميثاق آهي توڙي ان کي، ان جو علم هجي يا نه هجي. پوءِ جيڪڏهن انکي، ان جو علم ٿي ويو ته اهو معرفت کان نڪري ويو ۽ وقفي ۾ داخل ٿي ويو، جيڪڏهن ان جو علم نه ٿي سگهيو ته ان جي معرفت ان جي حد سان ممتزج (وابسته) ٿي وڃي ٿي.

(79) وقفه منهنجو نور آهي (جنهن سان گڏ تاريڪي نٿي رهي سگهي) اونداهي ان وٽ موجود نٿي رهي سگهي.

1ـ خوش آن راهي ڪه ساماني ندارد.

2ـ هميشه لاءِ مقرر ٿيڻ. (سنڌيڪار).

(80) وقف صمود[1] ۽ صمود ديموميت (هميشگي) آهي ۽ ديموميت سان گڏ حدوث قائم نٿو ٿي سگهي.
(81) حقيقت کي واقف ڪانسواءِ ڪوبہ نٿو ڏسي سگهي. (ان جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي).
(82) وقف قُرب ۽ بُعد کان وراء آهي. معرفت قُرب ۾ آهي ۽ قُرب، بُعد کان وراء آهي. علم بُعد ۾ آهي ۽ اهوئي ان جي حد آهي.
(83) عارف پنهنجي علم جي حد ڏسي ٿو مگر واقف حد کان وراء هوندو آهي.
(84) واقف، معارف (معرفتن) جي نفي ڪري ٿو. جهڙي طرح خواطر (خيالن) جي نفي ڪري ڇڏي ٿو.
(85) جيڪڏهن ڪا شيءِ حد کان منفصل (ڌار) ٿي سگهي ٿي تہ اها واقف آهي.
(86) علم نہ معرفت جو متحمل (برداشت ڪندڙ) ٿي سگهي ٿو، نہ ان تي ظاهر ٿي سگهي ٿو، ۽ معرفت نہ وقفي جي متحمل (برداشت ڪندڙ) ٿي سگهي ٿي، نہ ان تي ظاهر ٿي سگهي ٿي.
(87) عالم پنهنجي علم جي خبر ڏئي ٿو، عارف پنهنجي معرفت جي خبر ڏئي ٿو ۽ واقف منهنجي خبر ڏئي ٿو.
(88) عالم اوامر و نواهي (حڪم ۽ ممنوع ڳالهين) جي خبر ڏيئي سگهي ٿو ۽ ان جو علم انهن ۾ ئي منحصر آهي. عارف منهنجي حقيقت جي خبر ڏئي ٿو ۽ ان جي معرفت انهن جي ئي باري ۾ آهي. مگر واقف منهنجي خبر ڏئي ٿو ۽ مون ۾ ئي ان جو وقف (قيام) منحصر آهي.
(89) مان هر شيءِ سان ان جي ذات (ان جي نفس) کان بہ وڌيڪ قريب آهيان ۽ واقف هر شيءِ جي مقابلي ۾ مون سان گهڻو قريب آهي.
(90) جيڪڏهن عالم منهنجي بُعد جي رؤيت کان خارج ٿي وڃي تہ سڙي وڃي ۽ جيڪڏهن عارف منهنجي قُرب جي رؤيت کان خارج ٿي وڃي تہ سڙي وڃي ۽ جيڪڏهن واقف منهنجي رؤيت کان خارج ٿئي تہ سڙي وڃي. مطلب اهو آهي تہ عالم کي منهنجو قرب حاصل ٿي وڃي تہ اهو ان ڪيفيت جو متحمل نہ ٿي سگهندو، فنا

1_ صمود يا صمديت الله جي صفت آهي (الله الصمد). صمد جي لغوي معنيٰ ڀريل آهي، جنهن ۾ ڪائي شيءِ داخل نہ ٿي سگهي.

ٿي ويندو ۽ عارف منهنجي قُرب کان محروم ٿي وڃي ته اهو ان
ڪيفيت جو تحمل نه ڪري سگهندو، فنا ٿي ويندو ۽ جيڪڏهن
واقف مون کان جدا ٿي وڃي ته اهو منهنجي جدائي جو تاب نه
آڻي سگهندو ۽ فراق جي باه ۾ سڙي ڪري ختم ٿي ويندو.

(91) جيڪي ڪجھ عارف ڏسي ٿو واقف به ان کي ڏسي سگهي ٿو ۽
ان کي ان جي معرفت به حاصل ٿئي ٿي. اهڙي طرح جيڪي
ڪجھ عالم ڏسي ٿو عارف به ڏسي سگهي ٿو ۽ ان کي ان جو علم
به حاصل هوندو آهي.

(92) علم منهنجو حجاب آهي، معرفت منهنجو ڪلام آهي، وقفو
منهنجو حضور آهي.

(93) واقف تغيّر کان متاثر نٿو ٿي سگهي ۽ خواهشون ان کي متحرڪ
نٿيون ڪري سگهن.

(94) واقف جي حڪومت ان جي خاموشي آهي. عارف جي حڪومت
ان جو نطق (گفتگو) آهي ۽ عالم جي حڪومت ان جو علم آهي.

(95) وقفه قيل و قال کان وراءِ آهي (لفظن ذريعي ان جي ڪيفيت بيان
نٿي ٿي سگهي) ۽ معرفت قيل وقال جي انتها آهي.

(96) وقفي ۾ هر فرق (امتياز) غرق ٿي سگهي ٿو.

(97) واقف جو قلب منهنجي قبضي ۾ آهي، عارف جو قلب ان جي
معرفت جي قبضي ۾ آهي.

(98) عارف صاحب قلب هوندو آهي، واقف صاحب ربّ هوندو آهي.

(99) واقف صفت ڪَون (هستي) کان ٽِپي وڃي ٿو. هستيءَ کي ان تي
قدرت نه آهي.

(100) واقف ڪنهن شيءِ ۾ قرار نٿو وٺي. عارف شيءِ جي فقدان ۾
قرار نٿو وٺي.

(101) واقف ڪَون (عالم رنگ وبو[1]) ۾ قرار نٿو وٺي ۽ نه ڪائي شيءِ
يا هستي ان ۾ قرار وٺي سگهي ٿي.

(102) سڀ شيون منهنجي (ملڪ[2]) آهن ۽ جيڪا شيءِ منهنجي آهي اها
انهن شين مان آهي، جن جو وقفه (قيام) منهنجي مِلڪ آهي (مان
الحي ۽ القيوم آهيان).

1ـ دنيا جو جهان. (سنڌيڪار).

2ـ ملڪيت ـ جائداد وغيره. (سنڌيڪار).

(103) وقفه عالم مشهود جي لاءِ باه جي درجي جيان آهي ۽ معرفت ان جي حق ۾ نور جي درجي وانگر آهي. (ڪائنات منهنجي جلوي جو تاب نٿي آڻي سگهي. جيڪڏهن مان متجلّي (روشن) ٿي وڃان ته سڄي ڪائنات اهڙي طرح سڙي ڪري خاڪ ٿي وڃي جهڙي طرح طور جبل ٽڪرا ٽڪرا ٿي ويو هو.

(104) وقفو فقط مون کي ئي ڏسي ٿو. ها عارف مون کي ۽ پنهنجي پاڻ ٻنهي کي ڏسي ٿو. (وقفي ۾ من و تو جو امتياز ختم ٿي وڃي ٿو).[1]

(105) وقفه وقفي جو وقفه آهي ۽ معرفت جي معرفت آهي، معرفت جو علم آهي. علم جي معرفت آهي، نه معرفت آهي نه وقفه.

(106) عارفن جي لاءِ فقط منهنجيون خبرون آهن مگر واقفن جي لاءِ منهنجو چهرو آهي. (هي لفظي ترجمو آهي، مطلب هي آهي ته عارفن جي رسائي منهنجي ذات تائين آهي).

مخاطبه پنجاه و ششم (خطاب ڇاونجاهون)

(1) يا عبد من شهدني راي كبرياءي من الايات فخشع لي و هن غير باديات و خضع لسلطاني و هن غير مسلطنات، هنالک اذا وقف في يوم الجمع صحبه في الاهوال، كما صحبني من وراء الاستار وارسلت اليه ثبتاً في الزلزال، فثبت بي علي كل حال:

(1) اي ٻانها! جيڪو منهنجو مشاهدو ڪري ٿو اهو سمورين نشانين سان منهنجي عظمت ۽ ڪبريائي کي ڏسي ٿو ۽ منهنجي اڳيان خشوع (عاجزي) جو اظهار ڪري ٿو ۽ اهي (نشانيون) ظاهر نه آهن ۽ منهنجي قدرت جي اڳيان خضوع (عاجزي) جو اظهار ڪري ٿو ۽ اهو صاحب قدرت نه آهي. هتي جڏهن اهو يوم جمع[2] ۾ وقوف ڪري ٿو ته مان ان جي اهوال (هول يا خوف) ۾، ان جو ساٿي هوندو آهيان، جهڙي طرح اهو حجابن کان وراء ٿي ڪري منهنجو

1_ مرشد رومي رحه عارف جامي رحه ۽ ڪائنات پوءِ جا صوفي، سمورا نفري رحه جي تصنيفن مان ئي فيض حاصل ڪندڙ آهن. تنهنڪري رومي رحه هن شعر ۾ نفري رحه جي ئي مسلڪ کي واضح ڪيو آهي:

من و توبى من و تو جمع شوند از سر ذوق
خوش و فارغ زخيالات پريشان، من و تو (ديوان شمس تبريز)

2_ قيامت جو ڏهاڙو. (سنڌيڪار).

ساڃي هوندو آهي. ۽ قدم ڏکڻ وقت مان ان کي ثابت قدمي عطا ڪريان ٿو. پوءِ هو هر حالت ۾ ثابت ۽ قائم رهي ٿو.

(2) جيڪو شخص به منهنجي عطا ڪيل نعمتن کي پنهنجي نفس جي ڪفر کان محفوظ رکي ٿو ۽ منهنجي معرفتن کي پنهنجي جهل جي ميلاپ کان محفوظ رکي ٿو ۽ منهنجي ذڪر ڪي، جڏهن اهو منهنجو ذڪر ڪري ٿو، پنهنجي طبيعت جي غلبي کان محفوظ رکي ٿو ۽ اهو پنهنجي نجات جي لاءِ مون کان عهد حاصل ڪري ٿو ته سڀاڻي (قيامت جي ڏينهن) مون وٽ نهايت عزت واري مقام ۾ هوندو.

(3) جيڪو شخص مُنهنجي جعل (تخليق جو فعل يا حڪم) کان دور ٿي وڃي بغير ان ڳالهه جي ته اهو (منهنجو حڪم) ان کي دور ڪري، ته اهو شخص مون سان متصل (ويجهو) ته ٿي سگهي ٿو، مگر واصل نٿو ٿي سگهي.

(4) ضد تيستائين نه ڪڇندو، جيستائين ثمر (نتيجو) نه ڪڇندو ۽ نتيجو تيستائين نه ڪڇندو، جيستائين غائب هجڻ نه ڪڇندو.

(5) جيڪو منهنجو مشاهدو نٿو ڪري سگهي، ان کي[1] ان جو علم ڪوبه فائدو نٿو ڏئي سگهي ۽ نه اهو جهالت جي دائري مان ٻاهر نڪري سگهي ٿو (نه ان جي جهالت جو ازالو ٿي سگهي ٿو).

(6) خواهش نه ڪر ته ملائمة (مواقفة) يا مفافاة (مخالفت يا اختلاف) جي ذريعي سان تون محتجب (مون کان ڏور) ٿي وڃين، ڇاڪاڻ ته ڪابه شيءِ نه توکي مون کان محتجب ڪري سگهي ٿي نه واصل ڪري سگهي ٿي. دراصل مان ئي حاجب (حجاب جو سبب) ۽ مان ئي موصل (وصال جو باعث) آهيان. وصف ۽ صفت، اهي طريقا آهن انهن شين جي مخلوقيت جي شان ۾، جن کي مون ظاهر ڪيو آهي. هو ان سان واصل ٿي ويو جيڪو ان جي ذريعي سان ڳنڍيو ٿو ۽ جيڪو ان جي ذريعي سان محجوب ٿئي ٿو اهو انهن کان محجوب نٿو ٿئي.

(7) جيڪو منهنجي ذريعي سان منهنجي معرفت حاصل ڪري ٿو ته ان کي اهڙي پختي ۽ ڪامل معرفت حاصل ٿي وڃي ته پوءِ اهو شخص ابد تائين منهنجو منڪر نٿو ٿي سگهي.

(8) جيڪڏهن مان تنهنجي لاءِ پنهنجي ياد جي درين مان ڪا دري

1_ راقم الحروف جي پوري زندگي ان قول جي صداقت تي سچي گواهه آهي.

ڪولي چڱيان جا تنهنجي هر ضرورت جي لاءِ ڪافي هوندي ۽ هر حال ۾ توسان سان رهندي ته پوءِ توکي دنيا ۾ ڪنهن شيءِ جي ضرورت باقي نه رهندي، جهڙيءَ طرح ان شخص کي هر وقت هر شيءِ جي ضرورت رهي ٿي جيڪو پنهنجي پاڻ کي مستغني سمجهي ٿو (پنهنجي ذات کي پنهنجي ضرورتن جي لاءِ ڪافي سمجهي ٿو). ۽ تون ڪنهن شيءِ ۾ طمانيت (اطمينان) حاصل نه ڪندين جهڙي طرح اهو شخص حاصل ڪري ٿو، جيڪو پنهنجي ذات کي منتهيٰ (پورو ڪامل) سمجهي ٿو.

(9) (اي ٻانها)منهنجو ذڪر تنهنجي حق ۾ پنهنجي ذات جي انڪشاف جو سبب ٿي ويندو ۽ فاتح (آغاز) ذڪر، اهائي معرفت آهي.

(10) جيستائين مان خود پاڻ کي ڪنهن تي ظاهر نه ڪريان، اهو مون کي نٿو ڄاڻي سگهي، ۽ جيڪو مون کي نٿو ڄاڻي، مان ان جي ڳالهه ٻڌان به نٿو.

(11) جڏهن تون اهو ڏسين ته مان ماسويٰ (غيرالله) کي توکان هٽائي رهيو آهيان، ليڪن توکي انهن کان نه هٽائي رهيو آهيان ته تون مون کان عالم جاهل جو سوال ڪر ۽ امن ۽ خطري جي ذريعن سان مون تائين پهچي وڃ.

(12) جڏهن تون اهو ڏسين ته مان توکي ماسويٰ (غير الله) کان هٽائي رهيو آهيان، مگر ماسويٰ کي توکان نٿو هٽايان ته منهنجي آزمائش کان بچي ڪري منهنجي پناهه ۾ اچي وڃ ۽ منهنجي خفيه تدبير کان بچڻ جي لاءِ مون کان ئي پناهه وٺ.

(13) ٻانهن کي چئي ڇڏ، جيڪڏهن توهان خدا کي قابض ۽ باسط (سوڙهو ٿي وڃڻ ۽ ويڪرو ٿي وڃڻ) ڏسي ونو ته پنهنجي انساب (خانداني شجرن) کان آزاد (بي تعلق) ٿي وڃو ۽ پنهنجي احساب (خانداني حالات) کان عاري ٿي وڃو.

(14) آگاهه ٿي وڃو ته قسم آهي مون کي پنهنجي فردانيت[1] جي عزت جو ۽ قسم آهي مون کي پنهنجي عزت (عظمت) جي فردانيت جو ته مان قابض نه آهيان مگر باسط آهيان ۽ باسط نه آهيان مگر قابض آهيان. جيڪڏهن مان پنهنجي واسطي سان باسط هجان ها ته تون منهنجو عبد (غلام) نه هجين ها ۽ جيڪڏهن مان پنهنجي واسطي سان قابض هجان ها ته تون منهنجو عارف نه هجين ها.

1_ فردانيت= و حدانيت. (سنڌيڪار).

(15) ٻانهن کي چؤ ته اي ماڻهؤ! جيڪڏهن توهان کي ان جي معرفت حاصل هجي ها ته توهان ڪڏهن ان جو انڪار نه ڪريو ها. اگر توهان غيرالله جو انڪار ڪري ڇڏيو، ته ان جي معرفت حاصل ٿي ويندي.

(16) جڏهن مان ڪنهن واسطي سان، ڪنهن کي پنهنجي معرفت ۾ قائم ڪريان ٿو ته ان کي ان واسطي سان، معرفت جي حقيقت کان محو ڪري ڇڏيان ٿو. تڏهن اهو انتها کي جاٽي وڃي ٿو ۽ پنهنجي اقرار جي مطابق مون ۾ قائم ٿي وڃي ٿو ۽ پنهنجي تحقق (سچائي) جي مطابق غير سان قائم ٿي وڃي ٿو.

(17) اهو لطف جيڪو سويٰ ۽ لاسويٰ (غير ۽ لاغير) کي ثابت (قائم) ڪري ٿو، لطف وانگر نه آهي ۽ اها عزت جيڪا سويٰ کي فنا ڪري ڇڏي ٿي، عزت جيان نه آهي.

(18) جيڪڏهن مان توکي گويائي (ڳالهائڻ جي طاقت) عطا ڪريان ته حڪمت جي واسطي ائين ڪندس. ۽ جيڪڏهن مان توکي صامت (گونگو) ڪري ڇڏيان ته اهو ان لاءِ ته تون عبرت حاصل ڪرين.

(19) ڪا به شيءِ منهنجي همسر نه آهي مگر هر شيءِ منهنجي ڪري ئي قائم آهي.

(20) جيڪڏهن تون علم ڏسين ۽ ان کان اعراض (منهن موڙڻ) ڪرين ته جڻ تون ماسويٰ کان اعراض ڪيو، توڙي اها رضا ئي ڇونه هجي.

(21) عبد! مان الراحم آهيان. گناهگارن جا گناه منهنجي رحمت تي سبقت نٿا حاصل ڪري سگهن (منهنجي رحمت هميشه انهن جي گناهن کان اڳتي رهندي). ۽ مان العظيم آهيان، منهنجي معرفت تي ڏوهارين جا ڏوهه مستولي (مسلط) نٿا ٿي سگهن.

(22) مان المُحسن آهيان، منهنجا احسان منڪرن جي انڪار سان پردي ۾ نٿا اچي سگهن، ۽ مان المنعم آهيان، منهنجون نعمتون غافلن جي غفلت سان منقطع نٿيون ٿي سگهن.

(23) مان المنّان آهيان، منهنجي ڪرم نوازي شاڪرين (شڪر ڪندڙن) جي شڪر جي سبب ڪري نه آهي، ۽ مان الوهاب آهيان، سرڪشن جي سرڪشي مون کي بخشش کان باز نٿي رکي سگهي.

(24) مان الرؤف آهيان، معرضين جو اعراض (گنهگارن جو گناه) منهنجي رافت[1] کي محدود نٿو ڪري سگهي. مان العوّاد بالجميل

1_ مهرباني_ رحمت جو جوش. (سنڌيڪار)

(نيڪيءَ سان فيض رسائيندڙ) آهيان، لاهين جو لَهو (غافل ماڻهو جي بي پروائي) مون کي فيض رسائڻ کان ٿني روڪي سگهي.

(25) مان القريب آهيان، عارفن جون معرفتون منهنجي قرب جو عرفان حاصل نٿيون ڪري سگهن ۽ مان البعيد آهيان، عالمن جا علم منهنجي بُعد جو ادراڪ نٿا ڪري سگهن.

(26) مان الدائم آهيان، ابدي منهنجي ديموميت (هميشگي) تي مطلع نٿو ٿي سگهي. مان الواحد آهيان، اعداد مون سان مشابه نٿا ٿي سگهن.

(27) مان الظّاهر آهيان، مگر اکيون مون کي نٿيون ڏسي سگهن. مان الباطن آهيان، انسانن جا ظنون (خيال- قياس- وهم) منهنجي ذات جو احاطو (گهيرو) نٿا ڪري سگهن.

(28) مان الودود آهيان، توڙي تون مون کان منهن ڦيري ڇڏ مگر مان توکان پنهنجو منهن نہ موڙيندس. مان الغفور آهيان، منهنجو عفو تنهنجي اعتذار (عذر) جو منتظر نٿو رهي.

(29) مان الوهاب آهيان، مان جيڪي ڪجھ ڪنهن کي عطا ڪريان ٿو پوءِ ان کان واپس نٿو وٺان. مان المُنيل آهيان، مان جيڪي ڪجھ ڪنهن کي پهچائي ڏيان ٿو وري ان کي، ان کان گهران نٿو.

(30) مان المديل آهيان، مان جيڪي ڪجھ ڪنهن ڏانهن منتقل ڪري ڇڏيان، ان کي ٻيو پاڻ ڏانهن منتقل نٿو ڪري سگهي. مان المزيل آهيان، مان جنهن کي زائل ڪري ڇڏيان اهو مستقيم (سڌو) يا مستقر (قرار وٺندڙ) نٿو ٿي سگهي.

(31) مان الجميل آهيان، جنهن کي مان ڦيرائي ڇڏيان اهو اڳوڻي حالت تي ثابت نٿو رهي سگهي. مان المهيل آهيان، جنهن کي مان خوفزده ڪري ڇڏيان، ان کي ڪوبہ اطمينان نٿو ڏئي سگهي.

(32) مان المميل آهيان، جنهن کي مان ان جي جاءِ تان لوڏي ڇڏيان، ان کي ڪوبہ ان جڳھ تي قائم نٿو ڪري سگهي. مان المقيل آهيان، جنهن کي مان ڪٽي ڪري ڪڙو ڪري ڇڏيان، ان کي ڪوبہ ڪيرائي (دسي) نٿو سگهي.

(33) هر شيءِ کان اهائي چيز گهري ويندي آهي جيڪا ان ۾ آهي. مان الفرد المنفرد آهيان ان ڪري مان ڪنهن شيءِ مان نہ آهيان، جو ڪا شيءِ مون کي گهري سگهي، ۽ نہ مان ڪنهن شيءِ جي بنياد تي آهيان جو ڪا شيءِ مون سان خصوصيت رکي سگهي. (جنهن کي مون سان ڪا خصوصيت حاصل ٿي سگهي).

فصل ڇهون

طاؤس الفقراءِ ابو نصرالسّراج رح

(متوفي 378ھ)

ڪتاب اللّمع جو مصنف

سوانح حيات:

سراج رحه جي زندگيءَ جا حالات نهايت گهٽ ملي سگهن ٿا. صوفين جي قديم ترين تذڪره نگارن پنهنجي تصنيفن ۾ ان جو ذڪر نہ ڪيو آهي، مثال طور: ابو عبدالرحمٰن السلمي پنهنجي تاليف ”طبقات الصوفيہ“ ۾ ان جو تذڪرو نہ ڪيو آهي. تنهن هوندي بہ ان ڪوٺ ڪي هُن پنهنجي ٻئي تاليف ”تاريخ الصوفيہ“ ۾ پورو ڪري ڇڏيو آهي. ”تذڪرة الاولياءَ“ ۾ پهريون پيرون ان جو ذڪر ملي ٿو. ان ڪي نظر ۾ رکي، جامي رحه ”نفحات الانس“ ۾ ان جو ذڪر ڪيو آهي. ان ڪان پوءِ ذهبيءَ ”تاريخ الاسلام“ ۾، ابو الفلاح عبدالحيءَ ”شذرات الذهب“ ۾ ۽ دارا شڪوه ”سفينة الاولياءَ“ ۾ ذڪر ڪيو آهي. ذهبيءَ فقط ايتري قدر لکيو آهي: ”عبدالله بن علي بن محمّد بن يحييٰ ابو نصر السّراج الطوسي رحه ڪتاب اللمع جي مصنف جعفر الخلدي، ابوبڪر محمد بن داؤد الدّقي ۽ احمد بن محمد السائح ڪان علم تصوف حاصل ڪيو.“ سلميءَ اهو لکيو آهي تہ: ”ابو نصر سراج رحه زاهدن جي اولاد مان هو ۽ پنهنجي وطن ۾ فتوت[1] جي لحاظ ڪان مقبول هو، لسان القوم هو، ۽ شريعت جي علمن ۾ ماهر هو ۽ پنهنجي زماني ۾ مشائخِ صوفيا جو ققيہ هو.“

ابو نصر عبدالله بن علي بن محمد بن يحييٰ السّراج رحه، طوس جو رهاڪو هو. ان جعفر الخلدي رحه، ابوبڪر محمد بن داؤد الدّقي رحہ ۽

1 ـ شجاعت ـ مروت ـ سخاوت (ايثار ۽ شرافتِ نفس) (سنڌيڪار)

احمد بن محمد السائح رح[1] کان تصوف جو علم حاصل ڪيو. ان جو خاندان زهد جي لاءِ مشهور هو. ابونصر وڏو پڪي عقيدي وارو سُني مسلمان هو. هن شرعي علمن کي پنهنجي تصنيف جو بنياد بڻايو. شريعت کان علاوه هو طريقت جو بہ ماهر هو ۽ صوفين جي طبقي ۾ علم تصوف جو مستند شارح تسليم ڪيو ويندو هو ۽ پنهنجي هم وطن ۾ فتوت (ايثار ۽ شرافتِ نفس) جي لاءِ مشهور هو. رجب 378 ھ ۾ وفات ڪيائين.

فارسي تذڪره نگارن لکيو آهي تہ ان جو لقب ”طاؤس الفقراءَ“ هو. ڪتاب اللمع جي مطالعي مان خبر پوي ٿي تہ اُن اسلامي دنيا جي اڪثر وڏن شهرن جو سفر ڪيو هو ۽ اُتان جي صوفين سان خيالن جي ڏي وٺ بہ ڪئي هئي. انهن شهرن ۾ بصره، بغداد، دمشق، رمله، انطاڪيه، ٽائر، اطرابلوس، رحبت مالڪ بن طوق، قاهره، دمياط بسطام، تُستر ۽ تبريز خاص ڪري قابل ذڪر آهن. هُن تمام ٿورن ماڻهن کي پنهنجو مريد بنايو. ان جي مريدن مان فقط هڪ مريد کي شهرت حاصل ٿي، جنهن جو نالو ابو الفضل بن الحسن سرخسي رحہ هو، جيڪو ابو سعيد ابن ابي الخير رحہ جو طريقت جو شيخ هو.

سراج رحہ ڪتاب اللمع ۾ لکيو آهي تہ مان هي ڪتاب هڪ دوست جي گذارش تي لکيو آهي (جنهن جو نالو ان ظاهر نہ ڪيو) ۽ منهنجو مقصد اهو آهي تہ تصوف جي صحيح اصولن ۽ قاعدن جي وضاحت ڪريان ۽ اهو ثابت ڪريان تہ اهي اصول ڪتاب ۽ سُنت سان پوري مطابقت رکن ٿا ۽ رسول الله ﷺ جي ۽ صحابا رضہ جي پيروي انهن جو مقصد آهي.

(ڪتاب اللمع جي ديباچي تان ورتل از پروفيسر نڪلسن).

(الف) شيخ فريد الدين عطار رح تذڪرة الاولياءَ ۾ لکيو آهي تہ ”وقت جي شيخ ابو نصر سراج رح جون خوبيون بيان ڪرڻ کان گهٽيون آهن. (هُو) علمي فن ۾ ڪامل هو. رياضت ۽ معاملات ۾ عظيم شان رکندو هو. حال و قال ۽ مشائخن جي قولن جي تشريح ۾ حجت هو.

ان جو قول آهي تہ عشق اها باهہ آهي، جنهن سان عاشقن جون دليون

1۔ السائح ڪتابت جي غلطي آهي. دراصل هي لفظ ”السالمي“ آهي ۽ ان مان ابو الحسن احمد بن محمد بن سالم مراد آهي. هي بزرگ سرّاج جي استادن مان هو.

مشتعــل ٿـي وڃــن ٿيون ۽ ”ما دــونِ الله“ سڙي ڪري خاڪ ٿي وڃي ٿـو.

وڌيڪ چيائين تہ ”نيت خدا سان گڏ هوندي آهي، خدا سان هوندي آهي ۽ خدا جي لاءِ هوندي آهي. نماز ۾ جيڪا آفت بہ نمازي تي وارد ٿئي ٿي ان جو سبب نيت جي خرابي ئي هوندي آهي.“

وري چيائين تہ ”ادب جي لحاظ کان ماڻهن جا ٽي قسم آهن:

(1) اهل دنيا، جن جي نزديڪ ادب مان مراد فصاحت ۽ بلاغت، رسم و رواج ۽ طور طريقن جي علم جي ۽ عرب جي ملڪن جي نالن ۽ شعرن جي حفاظت آهي. (ان کي عام لفظن ۾ اديب چئجي ٿو).

(2) اهل دين، جن جي نزديڪ ادب، انساني عضون کي ادب سيکارڻ ۽ شرعي حدن جي حفاظت ۽ شهوتن کي ترڪ ڪرڻ ۽ نفس جي رياضت جو نالو آهي.

(3) خصوصيت وارا، جن جي نزديڪ ادب، دل جي طهارت، راز جون رعايتون، واعدي کي پورو ڪرڻ، وقت جي سارسنڀال، نيڪوڪاري، حضور جو وقت ۽ مقامِ قرب مراد آهي.“

(ب) شيخ علي هجويري رحہ ڪشف المحجوب ۾ ٻن جاين تي ان جو ذڪر ڪيو اٿس. (1) هڪ جاءِ تي ان جي هڪ ڪرامت جو ذڪر ڪيو آهي (2) ٻي جاءِ تي ادب جي لحاظ کان ماڻهن جي ٽـن گروهن جو ذڪر ڪيو اٿس.

(ج) جامي رحہ نفحات الانس ۾ ڪشف المحجوب ۽ تذڪرة الاولياءَ جي عبارتن کي نقل ڪيو آهي، پنهنجي طرفان ڪوبہ اضافو نہ ڪيو اٿس.

(د) عزّالدين محمود ڪاشاني بہ پنهنجي تاليف ”مصباح الهدايہ“ ۾ ٻن جاين تي سراج رحہ جو ذڪر ڪيو آهي. (1) ادب جي لحاظ کان انسانن جا ٽي قسم ۽ (2) نيت جي حقيقت ۽ اهميت.

ڪتاب اللمع جون خصوصيتون

ان ڪتاب ۾ مصنف تصوف جي باري ۾ پنهنجا نظريا ۽ خيال پيش نہ ڪيا آهن، بلڪ صوفين جي تعليم جي تشريح تي ڪفايت ڪئي آهي. هُن ڪوڙ سارن بزرگن ۽ انهن جي تصنيفن مان شهادتون ورتيون آهن، جنهن مان انسان کي تصوف جي تدريجي نشوونما جو صحيح علم حاصل ٿي سگهي ٿو. هن انهيءَ قيمتي تصنيف ۾ ڪوڙ

سارن مختلف نوعيت جي مسئلن تي مستند معلومات گڏ ڪئي آهي. جينوٽيڪ اسلوب بيان واضح آهي، مگر پوءِ بہ ڪوڙ سارا مقام اهڙا آهن، جن مان فقط تصوف جي فن جا ماهر ئي لطف اندوز ٿي سگهن ٿا.

هڪ تہ مصنف جو اسلوب اجمالي آهي، ٻيو اهو تہ هُن هيٺين وسيع عنوانن تي اڪثر متقدمين (اڳئين زماني وارن) جا رايا گڏ ڪيا آهن ۽ ان تي ڪفايت ڪئي آهي. ان ڪري ڪتاب اللمع ۾ اسان کي صوفياڻن خيالن ۽ تصوف جي عقيدن جو اهو تجزيو نٿو ملي، جيڪو مثال طور: ”قوت القلوب“ ۾ نظر اچي ٿو. ان ڳالھ کي هڪ مثال سان واضح ڪريان ٿو. سراج حالتن ۽ مقامات تي اوڻيھ فصل لکيا آهن، جيڪي سندس ڪتاب جي 32 صفحن ۾ سمايل آهن. ان جي مقابلي ۾ ابو طالب مڪي رحہ فقط هڪ مقام (توڪل) کي پندرهن صفحن ۾ لکيو آهي. تڏهن بہ جيڪو شخص بہ ڪتاب اللمع کي پڙهندو، تہ اهو تصوف جي بنيادي اصولن ۽ مقاصدن کان چڱي طرح آگاھ ٿي ويندو.

ان ڪتاب جي سڀ کان وڏي نمايان خصوصيت اها آهي تہ سراج رحہ هڪ باب ان موضوع تي ٻڌو آهي تہ قرآن ۽ حديث مان صوفين جي نتيجي اخذ ڪرڻ جو طريقو ڪهڙو آهي. ٻي خصوصيت اها آهي تہ سماع ۽ وجد تي ابو سعيد ابن العربيءَ پنهنجي تصنيف ڪتاب الوجد ۾ جن خيالن جو اظهار ڪيو آهي، سراج رحہ انهن جو اقتباس پنهنجي ڪتاب ۾ ڏنو آهي. جيئن تہ ڪتاب الوجد دنيا مان ناپيد ٿي چڪو آهي، ان ڪري انهن اقتباسن جي اهميت واضح آهي.

امام غزالي رحہ بہ پنهنجي تصيف احياءَ العلوم ۾ ڪتاب الوجد تان استفادو ڪيو آهي.

ٽئين خصوصيت اها آهي تہ سراج رحہ ”آداب“ تي وڏي شرح ۽ تفصيل سان لکيو آهي. ايڏو مواد تصوف جي ڪنهن ڪتاب ۾ نٿو ملي سگهي. چوٿين خصوصيت اها آهي تہ سرّاج رحہ پنهنجي تصنيف کي اهڙن شعرن سان سينگاريو آهي، جيڪي وقتائتا ۽ لاڀائتا آهن. پنجين خصوصيت اها آهي تہ ان تصوف جي فن جي سمورن اصطلاحن جي شرح ڏني آهي. ڇهين خصوصيت اها آهي تہ هُن صوفين جي شطحيات [1] جا چند نمونا پيش ڪري انهن جي مناسب تاويل بہ لکي آهي

1_ شريعت جي خلاف ڪا اهڙي ڳالھ جا الله وارن کان، شرع جي خلاف بي اختياريءَ ۾ نڪري وڃي. (سنڌيڪار).

جا عام طور تي صوفين ۾ مقبول آهي. ان ڪتاب جي ستين خصوصيت اها آهي ته سراج رحہ انهن سمورين غلط فهمين جو ازالو ڪري ڇڏيو آهي، جيڪي صوفيائن عقيدن جي سلسلي ۾ ماڻهن جي ذهن ۾ ويهجي چڪيون هيون (۽ اڃ به ويٺل آهن). اٺين خصوصيت اها آهي ته سراج رحہ لفظ صوفي کي صوف (اُن) مان نڪتل تسليم ڪيو آهي. حالانڪ ان جي زماني ۾ تمام ٿورا ماڻهو ان ڳالھ کي تسليم ڪندا هئا. نائين خصوصيت اها آهي ته جيتوڻيڪ سراج رحہ اعليٰ صوفيائن وارداتن ۽ مشاهدن جي حقيقت کي تسليم ڪيو آهي ۽ ڪوڙ سارن صوفين جي شطحيات جي تاويل به ڪئي آهي مگر اصولي طور تي هُو تصوف کي جنيد رحہ وانگر ڪتاب ۽ سنت جو پابند تسليم ڪري ٿو ۽ اُن ڪري هُن هر باب ۾ هر مسئلي ۾ قرآن ۽ حديث مان شهادتون ورتيون آهن ۽ نتيجو ڪڍيو آهي. هن، ان ڳالھ جي به وضاحت ڪئي آهي ته جيڪا ڳالھ ڪتاب ۽ سنت مان ثابت ٿي وڃي، تنهن کي بغير ڪنهن ٽال مٽول جي هر صوفي قبول ڪري، ڇاڪاڻ ته اسلامي تصوف جو ماخذ قرآن ۽ حديث آهي.

جيڪڏهن اسان سراج رحہ جي تفسير ۽ تاويل جي اصول کي تسليم ڪريون ته اسان کي، ان کي هڪ پڪي عقيدي وارو صوفي تسليم ڪرڻ ۾ ڪو شڪ نٿو ٿي سگهي. ان جو مثال گهربل هجي ته سندس پيش ڪيل فنا جي تاويل تي غور ڪريو. فنا جو مفهوم ذات جي فنا نه آهي، جيئن ڪجھ صوفين سمجهيو ته پانهو باري تعاليٰ جي ذات ۾ ضم ٿي ڪري پنهنجي انفرادي هستي (شخصيت) کي فنا ڪري ڇڏي ٿو. ٻين لفظن ۾ قطرو سمنڊ ۾ گڏجي ڪري سمنڊ ٿي وڃي ٿو ۽ پنهنجي انفراديت کي ختم ڪري ڇڏي ٿو. سراج رحہ جي راءِ ۾ فنا جو مفهوم هي آهي ته، جڏهن سالڪ، الله پاڪ جي توحيد جي ڪامل معرفت حاصل ڪري وٺي ٿو ۽ پنهنجي مرضي ان جي مرضيءَ ۾ گم ڪري ڇڏي ٿو، فنا جي مقام تي فائز ٿي وڃي ٿو بلڪ سراج رحہ جي مطابق ”فنا ۽ اسلامي توحيد ۾ منطقي هم آهنگي يا مطابقت نظر اچي ٿي.“

ڏهين خصوصيت اها آهي ته سراج رحہ ان ان ڪتاب ۾ انهن سمورن غير اسلامي عقيدن مثلاً: حلول ۽ اتحاد جي وڏي سختيءَ سان ترديد ڪئي آهي جيڪي چوٿين صدي عيسويءَ ۾ اسماعيلين، قرامطين،

باطنيہ ۽ زنديقن جي ذريعي اسلامي تصوف ۾ داخل ٿي ويا هئا[1] ان کان علاوه سراج ان ڳالھ جي هر هنڌ تاڪيد ڪئي آهي تہ تصوف جو مطلب دنيا کي ترڪ ڪرڻ نہ آهي، بلڪ شريعت جو اتباع آهي. هُن، ان ڳالھ کي بہ واضح ڪري ڇڏيو آهي تہ هڪ صوفي ۽ هڪ عام مسلمان ۾ فقط ايترو ئي فرق آهي تہ صوفي، مذهب جي باطني پهلوءَ تي زياده اصرار ڪري ٿو ۽ تزڪيہ نفس کي شعريت جي ارڪانن جي بجا آوري تي مقدم (مٿانهون) رکي ٿو.

ڪتاب اللمع جا ماخذ:

سراج رحہ پنهنجي ڪتاب جي تاليف ۾ هيٺ ڏنل ڪتابن مان استفادو ڪيو آهي:

(1) اخبار مکہ مؤلف ازرقي.
(2) ڪتاب المشاهدات مؤلف عمرو بن عثمان المڪي.
(3) ڪتاب السنن مؤلف ابو داؤد السحبتاني.
(4) آداب الصلواة مؤلف ابو سعيد الخزار رحہ.
(5) مؤلفات ابو تراب النخشبي رحہ.
(6) ڪتاب المناجات مؤلف جنيد بغدادي رحہ.

1ـ جيئن اڳ ۾ واضح ڪري چڪو آهيان، تہ اسماعيلي فرقي جا ماڻهو حضرت علي رضہ جي الوهيت (خدائي) جا قائل هئا يعني انهن جو عقيدو هو تہ خدا علي رضہ ۾ حلول ڪيو، ۽ ڪي چوند هئا تہ خدا علي رضہ سان متحد ٿي ويو. انهن ماڻهن حلول ۽ اتحاد جا عقيدا عيسائين کان اڌارا ورتا هئا. جڏهن انهن ماڻهن ڏٺو تہ سوفي حضرت علي رضہ کي پنهنجو روحاني پيشوا تسليم ڪن ٿا تہ انهن سوچيو تہ جيڪڏهن اسين تصوف جو ويس اوڍيون يعني تڪيہ ڪري صوفي بنجي وڃون، تہ آسانيءَ سان انهن اياڻن ۽ شخصيت پرست ماڻهن کي گمراھ ڪري سگهون ٿا. تنهنڪري اسماعيلي، قرامطي ۽ باطنيہ. جهڙن فرقن، جيڪي حضرت علي ڪرم الله وجهہ جي الوهيت جا معتقد هئا، تہ صوفي بڻجي ڪري مسلمانن ۾ حلول ۽ اتحاد جي عقيدن سان گڏوگڏ حضرت علي رضہ جي الوهيت جو عقيدو بہ شامل ڪري ڇڏيو. ۽ جيئن تہ جيڪا هستي انهن باطنيہ (اهل تشيع جي فرقي جو نالو، جنهن جو ليڊر حسن بن صباح هو) جو معبود هئي اها ئي هستي سادن سودن سُني صوفين جي روحاني پيشوا هئي. ان ڪري هزارين صوفي باطنيہ (باطنين) ۽ قرامطين جي هڪ رنگ زمين جي ڦاهيءَ ۾ ڦاسي ويا. قرامطين ۽ باطنيہ، "شيخ طريقت" بڻجي ڪري حضرت علي رضہ جي باري ۾ جيڪي غير اسلامي عقيدا تلقين ڪيا، عوام ان عقيدت جي بنياد تي، جيڪا انهن کي اڳ ۾ ئي حضرت موصوف سان هئي، اکيون بوتي بغير سوچ سمجھ جي قبول ڪري ورتا. (مؤلف).

(7) ڪتاب الوجد مؤلف ابو سعيد ابن العربي رحہ.
(8) ڪتاب معرفة المعارفات مؤلف ابراهيم الخوّاص رحہ.
(9) شرح شطحيات ابو يزيد بسطامي رحہ مؤلف جنيد بغدادي رحہ.

ڪتاب اللمع جي مضمونن جي فهرست:

(1) مقدمة الڪتاب. هن ۾ 18 باب آهن.
باب 1 کان 9: اسلام سان تصوف جو رشتو ۽ رابطو. محدثن فقيه ۽ صوفي. صوفين جون خاصيتون- صوفين جي تعليم قرآن ۽ حديث تان ورتل آهي.
باب 9 ۽ 10: لفظ صوفيءَ جي تحقيق ۽ نالي جو سبب.
باب 12 کان 14: تصوف اسلام جي باطني پهلوءَ جو نالو آهي. تصوف جي ماهيت، ان جو مفهوم ۽ ماخذ.
باب 15 کان 18: توحيد ۽ معرفت.
(2) ڪتاب الاحوال و المقامات- ان ۾ 19 باب آهن.
باب 19 کان 37: انهن بابن ۾ حالتن ۽ مقامات جي تفصيل بيان ڪئي ويئي آهي.
(3) ڪتاب اهل الصفوة في الفهم والا تباعِ لڪتابِ الله عزّوجلّ- ان ۾ 9 باب آهن.
باب 38 کان 46: قرآن جي باطني (مخفي) معنيٰ ۽ صوفين جو تاويل ۽ تفسير جو طريقو.
(4) ڪتاب الاسوة والاقتداءَ برسول الله ﷺ ان ۾ 4 باب آهن.
باب 47 کان 50: رسول الله ﷺ جي تقليد ۽ پيروي ڪرڻ. رسول الله ﷺ جي سيرت پاڪ ۽ حسن سيرت.
(5) ڪتاب المستنبطات- ان ۾ 5 باب آهن.
باب 51 کان 55: صوفين جو قرآن و حديث جي تاويل ۽ تفسير جو طريقو، مثالن سان.
(6) ڪتاب الصحابہ رضوان الله عليهم. ان ۾ 7 باب آهن.
باب 56 کان 62: صحابہ ڪرام رضہ بہ صوفين جي لاءِ اسوة حسنة آهن. حضرت صديق اڪبر رضہ، حضرت فاروق اعظم رضہ، حضرت عثمان غني رضہ، حضرت علي رضہ ۽ اصحابہ صفہ جا حالات.
(7) ڪتاب آداب المتصوفہ. ان ۾ 25 باب آهن.

باب 63 کان 88: صوفين جا آداب، وضوءَ جا آداب، نماز جا آداب، صدقي ۽ زڪوات جا آداب، روزي جا آداب، حج جا آداب، مجلس جا آداب، صوفياڻي گفتگو جا آداب، کائڻ پيئڻ جا آداب، ضيافت (دعوت) جا آداب، وجد ۽ حال (بيخودي)، لباس جا آداب، سفر جا آداب، سوال جا آداب، رزق حاصل ڪرڻ جا آداب، نڪاح جا آداب، خلوت جا آداب، بک ۽ اُڃ جا آداب، بيماريءَ جا آداب، مرشد ۽ مريد جا آداب، زاهدن جا آداب، دوستيءَ جا آداب، وفات جي وقت جا آداب.

(8) ڪتاب المسائل و اختلاف اقا ويلهم في الاجوبه- ان ۾ فقط هڪ باب آهي. تصوف جي عقائد جي باري ۾ بنيادي مسئلن جا مختلف جواب جيڪي مختلف صوفياء ڪرام ڏنا آهن.

(9) ڪتاب المڪاتبات والصدور والاشعار والد عوات والرسائل. ان ۾ پنج باب آهن، باب 90 کان 94-

باب 90: صوفين جي هڪ ٻئي سان خط و ڪتابت.

باب 91: صدور الڪتب والرسائل.

باب 92: اشعار في معاني احوالهم واشاراتهم.

باب 93: صوفين جون دعائون ۽ مناجاتون.

باب 94: باهمي وصيتون (وصتيون جيڪي هڪٻئي، ٻئي کي ڪيون).

(10) ڪتاب السماع- ان ۾ 13 باب آهن- باب 95 کان 106.

(11) ڪتاب الوجد- ان ۾ 6 باب آهن. باب 96 کان باب 102.

(12) ڪتاب اثبات الايات والڪرامات. ان ۾ 6 باب آهن 103 کان 108.

(13) ڪتاب البيان عن المشڪلات- ان ۾ 12 باب آهن. 109 کان 120 تائين.

انهن بابن ۾ صوفين جي اصطلاحن جي شرح ڪئي ويئي آهي.

(14) ڪتاب تفسير الشطحيات والڪمات التي ظاهرها مستشنع و باطنها صحيح مستقيم- ان ۾ 12 باب آهن.

121 کان 132 تائين: انهن ۾ شطحيات جي تشريح ڪئي ويئي آهي.

(15) آخري ڪتاب ۾ 20 باب آهن 133 کان 152 تائين. انهن ۾ غلط عقيدن ۽ فڪر ۽ نظرين جو تفصيل آهي، جيڪي ڪن صوفين ۾ داخل ٿي ويا.

ڪتاب جي مقاصدن جو خلاصو

جيتوڻيڪ ڪتاب اللمع پنهنجي گونا گون خصوصيت جي سبب ان لائق آهي ته ان جو مڪمل ترجمو اردو زبان ۾ شايع ڪيو وڃي، ته جيئن ان زماني ۾ جيڪو غيراسلامي (مشرڪاڻو) تصوف مسلمانن ۾ اسلامي تصوف جي نالي مروج آهي، ان جو ترياق مهيا ٿي سگهي، مگر اهو ڪم هن تاريخ جي دائره عمل کان ٻاهر آهي. ان ڪري اسين انهيءَ قيمتي ڪتاب جي اهم مقاصدن جي خلاصي تي اڪتفا (ڪفايت) ڪنداسين.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

مقدمة الڪتاب

مقدمي ۾ هن ڪتاب جي مرتب (ايڊيٽر يا مدير) انهن پنجن شخصن جو ذڪر ڪيو آهي، جن جي وسيلي سان ڪتاب اللمع جو متن ان تائين پهتو (انهن مان چار بغداد ۾ رهندا هئا، پنجون دمشق ۾ رهندو هو). انهن پنجن مٿي بيان ڪيل متن ابو الوقت عبدالاول ابن عيسيٰ ابن شعيب ابن اسحاق السجزي الصوفي الهروي کان حاصل ڪيو ۽ ان 465هه ۾ ان کي پنهنجي استاد ابوبڪر الڪوفاني رحه کان حاصل ڪيو، جنهن ان کي پنهنجي شيخ ابو محمد الخبوشاني رحه کان حاصل ڪيو هو.

سمورا حمد ۽ تعريفون الله جي ئي لاءِ آهن، جنهن پنهنجي پهتل ٻانهن کي علم و حڪمت ۽ معرفت سان سرفراز فرمايو آهي. منابع العلوم (علمن جا سرچشما) ٽي آهن: (1) قرآن مجيد (2) نبي ڪريم ﷺ جون حديثون (3) مڪاشفات اولياءَ (اوليائن جو ڪشف ۽ ڪرامتون).

مون هي ڪتاب ان ڪري لکيو آهي ته ان زماني ۾ حقيقي صوفين جي اصولن ۽ عقيدن جي وضاحت نهايت ضروري آهي، ڇاڪاڻ ته ڪوڙ سارا عيار ۽ دوکيباز ماڻهو صوفين جي ويس ۾ عوام کي گمراهه ڪري رهيا آهن.

بابن جي تفصيل:

باب (1): علم تصوف جي وضاحت ۽ تشريح- صوفين جا اصول ۽ عقيدا-

عالمن ۽ فقيهن جي ڀيٽ ۾ انهن جي حيثيت- اسلامي تصوف قرآن ۽ حديث سان مربوط آهي.

باب (2): محدثن جي طبقن جو تفصيل- حديث جي نقل ۽ انتقال جو طريقو. احاديث جي شناخت جو معيار ۽ ان علم ۾ انهن جو تخصيص[1] جو درجو- رسول الله ﷺ جن محدثن جي حق ۾ دُعا گهري هئي تہ الله قيامت جي ڏينهن انهن جي چهرن کي منور فرمائي-

باب (3): فقيهن جي درجن جي تفصيل ۽ انهن علمن جي وضاحت، جن ۾ انهن کي مهارت حاصل آهي.

باب (4): صوفين جو بيان، انهن جا نظريا ۽ مشغلا ۽ عمل، ۽ اهي خصوصيتون، جن جي بنياد تي انهن کي محدثن ۽ فقيهن تي ترجيح حاصل آهي.

باب (5): صوفين جا اهي آداب ۽ حالتون ۽ علوم جن جي سبب ڪري اهي ٻين کان الڳ آهن. ٻهرين خصوصيت اها آهي تہ صوفي انهن معاملن کان پري رهن ٿا، جيڪي انهن کي، انهن جي مقصود (الله) کان دور ڪري ڇڏين ٿا.

باب (6): ٻين معاملن جي لحاظ کان صوفين ۽ عالمن ۾ فرق، علماءَ بہ تسليم ڪيو آهي تہ سمورو اسلامي تصوف، قران ۽ حديث مان ماخوذ آهي.

باب (7): انهن ماڻهن جي ترديد، جيڪي اهو چون ٿا تہ صوفي عام طور تي جاهل هوندا آهن ۽ قرآن ۽ حديث مان تصوف جو ثبوت نٿو ملي سگهي.

باب (8): اُن اعتراض جو تفصيل، جيڪو، صوفي انهن ماڻهن جي خلاف ڪندا رهن ٿا، جيڪي تفقہ في الدين جا مدعي آهن. ۽ اُن نُڪتي جي وضاحت تہ تفقہ في الدين مان ڇا مراد آهي؟

باب (9): ان ڳالهہ جو تفصيل تہ، اهو ممڪن آهي تہ ڪنهن شخص کي مذهبي علمن ۾ غير معمولي سمجهہ حاصل ٿي وڃي. انهن ماڻهن جي ترديد، جيڪي ان ڳالهہ کي تسليم نٿا ڪن تہ مسئلو ان کان پڇڻ گهرجي، جيڪو ان فن کان واقف هجي.

باب (10): صوفي جي نالي رکڻ جو سبب- اهو لفظ انهن جي لباس

1- خصوصيت (سنڌيڪار).

(صوف) مان نڪتل آهي.

باب (11): انهن ماڻهن جي قول جو باطل قرار ڏيڻ، جيڪي اهو چون ٿا ته رسول اللهﷺ جي صحابا رضہ ۾ ڪوئي صوفي نه هو. دراصل ڪوڙ سارا صحابا رضہ صوفي هئا، مگر انهن کي ان نالي سان ياد نه ڪرڻ جو سبب اهو آهي ته صحبت جو شرف (صحابيت) سڀ کان ارفع (اعليٰ) منصب آهي.

باب (12): باطني علم جو اثبات- باطني علم جو تعلق قلب سان آهي.

باب (13): تصوف جي تعريف ۽ ان جي ماهيت.

باب (14): صوفين جون صفتون ۽ خصوصيتون ۽ ان جو تفصيل ته اهي ڪير ۽ ڇا هوندا آهن.

باب (15): توحيد جو بيان- مؤحد جي صفت ۽ حقيقت ۽ توحيد جي تشريح- ان سلسلي ۾ سراج رحہ، جنيد بغدادي رحہ، شبلي رحہ، ابو سعيد خزار رحہ ۽ احمد بن عطاءَ بغدادي رحہ جي قولن مان شهادتون ڏنيون آهن ۽ انهن تي تبصرو به ڪيو آهي.

باب (16): معرفت جو بيان- ان جي باري ۾ متقدمين (اڳئين زماني وارن) ڪهڙي صراحت (وضاحت) ڪئي آهي؟ عارف جون خصوصيتون- احمد ابن عطاء بغدادي رحہ معرفت جا ٻه قسم بيان ڪيا آهن. سراج رحہ پنهنجو نظريو بيان ڪيو آهي ته دراصل.خدا مجهول العلم آهي (ان جو علم ڪنهن انسان کي حاصل نٿو ٿي سگهي). ان ڪري عارفن چيو آهي ته، ”خدا کي خدا کانسواءِ ڪوبه نٿو ڄاڻي سگهي.“ اميرالمؤمنين حضرت صديق اڪبر رضہ ڪيڏو سٺو فرمايو آهي ته ”سڀ تعريف انهيءَ خدا کي لائق آهي، جنهن پنهنجي ٻانهن کي پنهنجي ذات جو علم عطا ڪرڻ جي اها صورت پسند فرمائي، ته ٻانها ان ڳالهه جو اعتراف ڪن ٿا ته اسان تنهنجي ذات جو علم حاصل نٿا ڪري سگهون.“

باب (17): عارف جو بيان ۽ ان جي باري ۾ جيڪو ڪجهه چيو ويو آهي ان جو تفصيل.

باب (18): انهن وسيلن ۽ ذريعن جو تفصيل، جن سان خدا کي سڃاڻي يا ڄاڻي سگهجي ٿو. حسين نوري رحہ جو قول ته عقل جي

ذريعي سان ڪوبہ شخص خدا کي نہ ڄاڻي سگهي. معرفت دراصل هڪ انعام آهي، جيڪو الله جي طرفان مخصوص ٻانهن کي ملي ٿو.

كتاب الاحوال و المقامات: (حال ۽ مقامن جو ڪتاب)

باب (19): مقامات (مقام) ۽ انهن جي حقيقتن جو تفصيل- مقام جي تعريف.
باب (20): حالتن جو مفهوم سراج رحہ جي پيش ڪيل حال جي تعريف.
باب (21): توبہ جو مقام- توبہ جي تعريف.
باب (22): ورع[1] جو مقام- ورع جي تعريف - ورع وارن جا ٽي طبقا:
پهريون طبقو: جيڪي ماڻهو شڪي معاملن کان پرهيز ڪن ٿا.
ٻيو طبقو: جيڪي هر طبقي تي پنهنجي ضمير جي هدايت تي عمل ڪن ٿا.
ٽيون طبقو: جيڪي هر ان ڳالھ کان پري رهن ٿا، جيڪا انهن کي الله کان غافل ڪري سگهي ٿي.
باب(23): زهد جو مقام- زهد روحاني ترقيءَ جو پهريون ڏاڪو آهي، چاڪاڻ تہ زهد جو مطلب آهي، دنيا جي محبت کي دل مان ڪڍي ڇڏڻ ۽ آخرت کي مقصد بنائڻ. هڪڙي لفظ زاهد ۾ گهڻيون خوبيون لڪل آهن. دنيا جي محبت هر گناھ جو بنياد آهي. پوءِ زاهد اهو آهي، جنهن جي دل دنيا جي محبت کان خالي ٿي چڪي هجي.
باب(24): فقر جو مقام- فقر مردِ مومن جو زيور آهي. فقر جي وصف ۾ صوفين جا قول.
باب (25): صبر جو مقام- صبر جي تعريف ۾ جنيد رحہ ۽ خواّص رحہ جا قول.
باب (26): توڪل جو مقام- توڪل جي باري ۾ قرآني آيتون ۽ انهن جو تفسير- صوفين جا قول.
باب (27): رضا جو مقام- رضا جي تعريف ۽ صاحب رضاءَ جون خصوصيتون.
باب (28): مراقبة الاحوال (حال جو مراقبو) ۽ ان جي حقيقتن جو بيانِ حال وارن جي صفت.
باب (29): حال القرب- قُرب جي باري ۾ قرآني آيتون- هي حال ان شخص کي حاصل ٿئي ٿو جيڪو قرب ۽ الله پاڪ جي

1- پرهيزگار- (سنڌيڪار).

معيت جو مسلسل مراقبو ڪندو رهي ٿو ـ جنيد رحہ جا قرب جي باري ۾ قول.

باب (30): حالُ المحبة ـ قرآن مان ان ڳالھ جو ثبوت تہ الله پنهنجي ٻانهن سان محبت ڪري ٿو. محبت جون ٽي صورتون (1) عوام جي محبت (2) صديقن جي محبت (3) عارفن جي محبت

باب (31): حالُ الخوف ـ خوف جا ٽي قسم آهن: (1) عوام جو خوف (2) وچولي (درجي وارن) جو خوف (3) خصوصي ٻانهن جو خوف الاهي. سَهل تُستري رحہ جون وضاحتون.

باب (32): حالُ اَلرّجاءَ ـ رجاءَ جون ٽي صورتون: (1) الله مان اميد (2) الله جي رحمت جي اميد (3) الله کان ثواب جي اميد ـ ذوالنون ۽ شبلي رحہ جا رجاءِ جي باري ۾ قول.

باب (33): حال الشوق ـ حضور انورﷺ جي دعا تہ اي الله! مون کي پنهنجي ديدار جو شوق عطا ڪر.

باب (34): حالُ الاُنس ـ مصنف طرفان اُنس جي تعريف ـ جن کي الله سان اُنس ٿي وڃي ٿو اهي دنيا ۾ ڪنهن شيءِ کان ٿڌا ڏجن.

باب (35): حالُ الطمانينة ـ قرآن پاڪ جي آيت "الابذکر الله تطمئن القلوب" جو تفسير ـ اطمينان حاصل ڪرڻ وارن جون خصوصيتون ـ اطمينان جا ٽي قسم.

باب (36): حالُ المشاهدات ـ قرآن پاڪ جي آيت، "وَشاهد ومشهود" جو تفسير از ابوبڪر الواسطي. حضور انورﷺ جي ان ارشاد جي تشريح تہ الله جي عبادت اهڙي طرح ڪريو، ڄڻ توهان ان کي ڏسي رهيا هجو. مشاهدي جا ٽي قسم ماخوذ از ڪتاب المشاهدات مصنف عمرو ابن عثمان المڪي.

باب (37): حالُ اليقين ـ قرآن ۾ يقين جا ٽي قسم بيان ڪيا ويا آهن: علم اليقين، عين القين ۽ حق اليقين ـ عامر ابن عبد قيس جو قول تہ جيڪڏهن پردو کڄي وڃي، تہ تڏهن بہ منهنجي يقين ۾ اضافو نہ ٿيندو. سراج رح جو قول تہ يقين مڪاشفي (ڪشف) سان پيدا ٿئي ٿو.

ڪتاب اهل الصفوة في الفهم والا تباع لڪتاب الله

باب (38): الموافقة لڪتاب الله ـ ان موضوع تي نبي ڪريمﷺ جي حديث ـ عبدالله بن مسعود رضہ جو قول ـ قرآن منقي جي لاءِ

هدايت آهي. جيڪو غيب (ڳجهه) تي ايمان آڻي. قرآن جي معنيٰ انهن ماڻهن تي کُلي ٿي، جن جو قلب سليم هوندو آهي.

باب (39): دعوت جي خصوصيت ۽ اصطفاء (انتخاب) جي ماهيت ـ سهل بن عبدالله جو قول ته دعوت عام آهي مگر اصطفاء خاص آهي. انبياءَ عليهم السلام جون خصوصيتون (عصمت ۽ وحي).

باب (40): ذڪر تفاوت المستمعين خطاب الله ودرجا تهم في قبول الخطاب- ڪجهه ماڻهو خطاب الاهي کي ٻڌن ٿا مگر نفسانيت جي سبب ڪري اطاعت نٿا ڪري سگهن. ڪجهه ٻڌن ٿا ۽ عمل به ڪن ٿا. الراسخون في العلم جو تفسير.

باب (41): تلاوت جي وقت قرآن کي توجهه سان ٻڌو وڃي ته معنيٰ جو القاء[1] ٿئي ٿو. ابو سعيد خزار رحه قرآن کي ٻڌڻ جا ٽي طريقا بيان ڪيا آهن: (1) گويا پيغمبر صه توهان کي ٻڌائي رهيو آهي. (2) گويا جبرائيل عليه السلام توهان کي ٻڌائي رهيو آهي. (3) گويا خدا توهان سان مخاطب آهي.

باب (42): اُن طريقي جو بيان، جنهن جي روشنيءَ ۾ صوفي قرآن کي سمجهن ٿا. ڪجهه قرآني آيتن جي صوفياڻي تشريح ـ صوفين جي نزديڪ ايمان ۾ زيادتي (ڪثرت) جي ڪائي حد نه آهي.

باب (43): سابقون، مقربون ۽ ابرار جو بيان. مصنف ڪجهه قرآني آيتن مان نتيجو ڪڍيو آهي ته مقربون جو درجو سڀ کان اوچو آهي.

باب (44): بيان التشديد في القرآن و وجه ذلک. الله تعاليٰ جي فرمان "فاتقو الله مَا استَطَعتم" ـ جي صوفياڻي تشريح.

باب (45): باري تعاليٰ جي حرفن ۽ نالن جي فهم جو بيان ـ جيڪي ڪجهه علم و فهم جي گهيري ۽ اختيار ۾ آهي، اهو قرآن جي ٻن لفظن مان ورتل آهي: (1) بسم الله. (2) الحمدلله. قرآن پاڪ جو فهم وجد ۽ حال تي موقوف آهي.

باب (46): معنيٰ اخذ ڪرڻ جي غلط ۽ صحيح طريقن جو بيان، اخذ

1ـ القاءَ ٿيڻ = دل ۾ ڪا ڳالهه پوڻ- غيب مان دل ۾ ڪا ڳالهه اچڻ- (سنديڪار).

ڪرڻ جا تي شرط۔ ابو بڪر الخطاني جو قول تہ جيستائين قلبِ سليم نہ هجي نتيجو (اخذ ڪرڻ) نٿو ٿي سگهي.

ڪتاب الاسوة والاقتداءَ برسول الله صلي الله عليہ وآلہ وسلم

باب (47): قرآن پاڪ جي فهم ۽ اقتداءِ رسول ﷺ (پغمبر پاڪ ﷺ جي پيروي) جي سلسلي ۾ صوفين جو عمل جو طريقو. پيغمبر پاڪ ﷺ جن سڄي دنيا جي لاءِ رسول آهن. (7۔ 157) الله انهن سان محبت ڪري ٿو، جيڪي حضور ﷺ جي پيروي ڪن ٿا. (3۔ 29) الله سموري مخلوقات کي حضور ﷺ جي اطاعت جو حڪم ڏنو آهي. (24۔ 35) حضور ﷺ سيني مؤمنن جي لاءِ اُسوة حسنہ آهن. (33۔ 21).

باب (48): اهي حديثون، جن مان حضور ﷺ جي مڪارمِ اخلاق جو اثبات ٿئي ٿو. خدا جو خوف، عجز ۽ انڪسار، زهد ۽ تقويٰ، تَبَتّل (قطع تعلق)، بخشش ۽ سخاوت، امّ المؤمنين سيدة النساءِ حضرت بيبي عائشہ صديقہ رضي الله تعاليٰ عنها جو ارشاد تہ ڪان خلقة القرآن.

باب (49): اهي حديثون، جن مان اهو معلوم ٿئي ٿو تہ الله تعاليٰ مؤمن تي دنيوي نعمتون مباح ڪري ڇڏيون آهن (لا رهبانية في الاسلام).

باب (50): اتباع رسول ﷺ جي باري ۾ مشاهير صوفين جا اقوال، سَهل تُستري رحہ، سليمان داراني جو قول، تہ جنهن وجد ۽ حال جي تصديق قرآن يا حديث مان نہ ٿي سگهي اهو اعتبار جي لائق نہ آهي.

ڪتابُ المُستنبات

باب (51): صوفين جو قرآن ۽ حديث مان استنباط (نتيجو يا معنيٰ ڪڍڻ) جو طريقو.

باب (52): صوفين جو علمن ۽ حال جي تشريح ۾ باهمي اختلاف ۽ ان جي نوعيت.

باب (53): قرآن مان رسول الله ﷺ جي فضيلت تي صوفين جي دليلن جي تاويل جي نوعيت. هيٺيون قرآني آيتون، 41: 53، 12: 108۔ حضور ﷺ جو بسط جي قول جي تصديق فرمائڻ۔

حضورﷺ، حضرت ابراهيم عليہ السلام کان افضل آهن
ڇاڪاڻ تہ حبيبؐ خليل کان افضل هوندو آهي.

باب (54): انهن حديثن جي صوفياڻي تاويل، جن مان حضورﷺ جو
سمورن انبيائن کان افضل هجڻ ثابت آهي

باب (55): ڪن حديثن جون صوفياڻيون تاويلون.

ڪتاب الصحابة رضوان الله عليهم

باب: (56): ذڪر اصحاب رسول الله صلّي الله عليہ وسلم ومعانيهم رضي
الله عنهم- حضور صلي الله عليہ وآلہ وسلم جي ان حديث جي
شرح "اصحابي ڪالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم".

باب (57): ذڪر ابي بڪر الصديق رضي الله عنہ و تخصيصہ من بين
اصحاب رسول الله صلّي الله عليہ وسلم بالاحوال اللتي تتعلق بها
اهل الصفوة من هذه الامة و تخلّق بذلک وا قتديٰ بہ.

باب (58): ذڪر حضرت عمر ابن خطاب رضي الله عنہ. فاروق اعظم رضہ
جي باري ۾ حضورﷺ جن اهو فرمايو تہ عمر رضہ منهنجي
امت جي محدثن (ڪشف ۽ الهام جي صاحبن) منجهان آهي.
مسجد نبوي ۾ ويهي ڪري، حضرت ساريہ رضہ سپہ سالار
کي هدايت ڏيڻ، حالانڪ اهو ان وقت شام ۾ لڙائيءَ ۾
مصروف هو. حضرت عمر رضہ جي دور خلافت جا ڪجھ
سچا واقعا، حضرت عمر رضہ جا قول ۽ ارشاد- اهي
خصوصيتون جن جي ڪري صوفي حضرت عمر رضہ کي
پنهنجي لاءِ ڪامل نمونو قرار ڏين ٿا. متوڪلن جي باري ۾
ان جو طرز عمل- حضرت عمر رضہ جو ارشاد تہ عبادت چئن
شين تي مشتمل آهي: (1) الله تعاليٰ جي فرضن جي ادائگي
(2) الله تعاليٰ جي حرام قرار ڏنل (شين کان) پرهيز ڪرڻ (3)
الامر بالمعروف الله تعاليٰ کان ثواب جي طلب (4) النهي عن
المنڪر الله تعاليٰ جي ڪاوڙ کان بچڻ لاءِ.

باب (59): ذڪر حضرت عثمان ذي النورين رضي الله تعاليٰ عنہ، ان جي
سڀ کان وڏي خصوصيت تمڪين جو مقام آهي، جنهن تي
هو شهادت جي وقت تائين فائز رهيو ۽ مقام تمڪين بلند ترين
روحاني مقامن مان آهي. ان جو ارشاد آهي تہ خير چئن
ڳالهين تي مشتمل آهي: (1) التحبّب الي الله تعاليٰ بالنوافل

(2) الصبر علي احكامُ الله تعالي (3) الرضاء بتقدير الله تعاليٰ (4) الحياءَ من نظر الله عزّوجلّ- فقط.

باب (60): ذڪر حضرت علي ابن ابي طالب رضي الله تعاليٰ عنہ. ان جو قول تہ خير چئن ڳالھين تي موقوف آهي: (1) الصمت (2) النطق (3) النظر (4) الحركة. سمورو اهو صمت (خاموشي)، جنھن ۾ فڪر نہ هجي اها سھو آهي: ۽ سمورو اهو نطق[1] جنھن ۾ ذڪر نہ هجي اهو لغو آهي، ۽ هر اها نظر جنھن مان عبرت حاصل نہ ٿئي غفلت آهي، ۽ هر اها حرڪت جيڪا الله جي عبادت کان علاوه ڪئي وڃي فترت (سُستي) آهي.

باب (61): ذڪر اصحاب صُفّہ- قرآني آيتون جن ۾ انھن جو ذڪر ڪيو ويو آهي.

باب (62): ٻين صحابہ رضہ جا حالات- حضرت طلحہ رضہ، حضرت زبير رضہ، حضرت معاذ بن جبل رضہ، حضرت سلمان فارسي رضہ، حضرت ابوعبيده بن جراح رضہ، حضرت ابوذر غفاري رضہ، حضرت عبدالله بن مسعود رضہ، حضرت عبدالله بن عمر رضہ، حضرت عبدالله بن عباس رضہ، حضرت بلال رضہ ۽ حضرت مصعب بن عمير رضہ.

ڪتاب آدابہ المتصوفہ

باب (63): آدابن جو ذڪر، عام تبصرو، ادب جي اهميت.

باب (64): آدا بهم في الوضوع والطهارة، صوفين جا وضوءَ ۽ طھارت جا آداب.

باب (65): نمازن ۾ انھن جي آدابن جو بيان.

باب (66): زڪوات ۽ صدقن ۾ انھن جي آدابن جو بيان.

باب (67): روزي ۾ انھن جي آدابن جو بيان.

باب (68): حج ۾ انھن جي آدابن جو بيان.

باب (69): انھن جي پاڻ ۾ ملڻ جي آدابن جو بيان. سفر ۽ حضر جي آدابن جو بيان.

باب (70): صحبت ۽ ملاقات ۾ انھن جي آدابن جو بيان.

باب (71): صوفياڻن مسئلن ۾ بحث و نظر (مناظري) جا آداب.

1- گويائي- ڳالھائڻ جي طاقت- ڳالھ- گفتگو- (سنڌيڪار).

باب (72): طعام ۽ ضيافت (دعوت) جي وقت انهن جا آداب.
باب (73): سماع جا آداب، وجد جا آداب، جنيد رحه جو قول ته سماع جا ٽي شرط آهن: اخوان، زمان ۽ مڪان. اگر اهي ٽيئي گڏ نه هجن ته سماع جائز نه آهي.
باب (74): صوفين جي لباس پهرڻ جا آداب.
باب (75): انهن جي سفر ڪرڻ جا آداب.
باب (76): ٻين جي لاءِ پنهنجي عزت کي قربان ڪرڻ ۽ دوستن جي خدمت جا آداب.
باب (77): دنيوي شيون تحفي يا هديه طور وصول ڪرڻ جا آداب.
باب (78): باهمي ڏي وٺ ۽ غريب نوازيءَ جا آداب.
باب (79): انهن صوفين جا آداب، جيڪي ڪسب معاش (رزق ڪمائڻ) ۾ مشغول رهن ٿا.
باب (80): انهن صوفين جا آداب، جيڪي نڪاح ڪان پوءِ عائلي (ازدواجي زندگي) بسر ڪن ٿا.
باب (81): انهن جي خلوت ۽ جلوت جا آداب.
باب (82): بک جي وقت، صوفين جا آداب.
باب (83): بيماريءَ جي حالت ۾ صوفين جا آداب.
باب (84): مشائخ (شيخن) جا آداب ۽ مريدن تي شفقت.
باب (85): مريدن جا آداب.
باب (86): خلوت پسند صوفين جا آداب (انهن صوفين جا آداب، جيڪي خلوت کي ترجيح ڏين ٿا).
باب (87): دوستي ۽ مودة[1] جا آداب.
باب (88): صوفين جا آداب موت جي وقت.

ڪتاب المسائل و اختلاف اقاويلهم في الاجوبة

باب (89): ڪتاب المڪاتبات والصدور والاشعار والدعوات و الرسائل.

ان باب ۾ هيٺين مسئلن تي مختلف صوفين جي علمي ۽ نظرياتي اختلافن جو بيان ڪيو ويو آهي: جمع، تفرقه، فنا، بقا، صدق، اخلاص، ذڪر، غنا، فقر، روح، اشاره، رزق، فراست، وهم، غيرت، ظرف، حقائق، عبوديت، علم، حقيقت، حق، انسانيت، وصول، مروت، سلامةُ الصدور،

1- پيار- محبت- دوستي- (سنڌيڪار).

سابق، مقتصة، ظالم، تمّلني، سرّ النفس، اسرار، قلبي حالتون، بلا (مصيبتن) جا قسم، حب ۽ وُدّ،[1] بُڪاءَ (روج راڙو)، شاهد، خلوص في العبادة، مرد ڪريم جي صفت يا ماهيت، ڪرامت (فياضي)، فڪر ۽ تفڪر، اعتبار، ثواب جي ماهيت، شفقت علي الخلف جو مفهوم، تَقيّة (خشية) الله جو مفهوم، سِر (اصل النفس) جو مفهوم. حسين بن منصور حلاج جي تشريح. آخر ۾ مصنف اعتراف ڪيو آهي ته صوفين جن جن مسئلن تي بحث ڪيو آهي، انهن جو پورو تفصيل ڏيئي نٿو سگهجي. عمرو بن عثمان المڪي رحہ جو مقولو ”علم تصوف جو پهريون اڌ سوال ۽ ٻيو اڌ جواب آهي.“

باب (90): صوفين جي باهمي (پاڻ ۾) مراسلت (خط و ڪتابت) جو بيان.

باب (91): في صدور الڪتب و الرسائل (صوفين تصوف جي ڪتابن تي جيڪي تعارف يا مقدما لکيا آهن، انهن جو بيان).

باب (92): انهن جي صوفياڻي ۽ عارفاڻي شاعري.

باب (93): صوفين جون مشهور ۽ مقبول مناجاتون.

باب (94): صوفين جي هڪ ٻئي کي وصيت. (باهمي نصيحت).

ڪتاب السِماع

باب (95): حُسن صوت و سماع ۽ تفاوت المستمعين (ٻڌڻ وارن جو باهمي اختلاف).

باب (96): في السماع و اختلاف اقاويلهم في معناه.

باب (97): عوام جي سماع جي بيان ۾ ۽ انهن جي لاءِ ان جو مباح هجڻ، جڏهن اهي سٺي آواز ۾ ترغيب ۽ ترهيب جو ذڪر ٻڌن ۽ ان سان انهن جي دلين ۾ آخرت جي طلب جو جذبو پيدا ٿئي.

باب (98): خاص (ماڻهن) جو سماع ۽ عوام جي سماع تي ان جي فضيلت جي بيان ۾.

باب (99): مستمعين (ٻڌڻ وارن) جي مختلف طبقن (درجن) جي بيان ۾.

باب (100): قصيدا ۽ غزل ٻڌڻ وارن جي بيان ۾.

باب (101): مريدن ۽ مبتدي ماڻهن جي بيان ۾.

باب (102): صوفي مشائخ جي سماع جي بيان ۾.

باب (103): ڪامل ٻانهن (عارفن) جي سماع جي خصوصيتن جي بيان ۾ـ

1ـ وُدّ جي معنيٰ بہ محبت آهي ـ (سنڌيڪار).

ان سلسلي ۾ مصنف لکيو آهي ته جڏهن سالڪ ڪمال جي
مرتبي کي پهچي وڃي ٿو ته ان جا حواس خمسه (پنج
حواس) ظاهري به ايتري قدر مزڪي ۽ مصفي (پاڪ ۽ صاف)
ٿي وڃن ٿا، جو اهي مزامير (ساز) ۽ موسيقيءَ کان لذت
اندوز نٿا ٿين. تنهنڪري حضرت ممشاد دينوري رح جو قول
آهي ته: سڀي دنيا جا موسيقيءَ جا ساز ۽ پرزا به مون کي
خدا جي ياد ۽ خدا جي ذڪر کان غافل نٿا ڪري سگهن.

باب (104): الله پاڪ جو ذڪر، سهڻين نصيحتن ۽ حڪمت ڀرين اقوالن
ٻڌڻ جي بيان ۾.

باب (105): سماع تي وڏيڪ تبصرو.

باب (106): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي سماع کي ناپسند ڪن ٿا.
مصنف لکي ٿو ته ڪجهه وڏن شرعي ائمه ڪرام سماع کي
ناجائز قرار ڏنو آهي. مبتدين جي لاءِ سماع ڏاڍو خطرناڪ
آهي، ان ڪري ابوعلي رود باريءَ رحه ۽ سري سقطيءَ رحه
سماع جي نقصانن کان پنهنجي مريدن کي آگاه ڪري ڇڏيو
هو. عوام جي حق ۾ سماع عام طور تي نقصانڪار هوندو
آهي.

ڪتاب الوجد

باب (107): وجد جي ماهيت جي باري ۾ مشائخن جو اختلاف. سهل بن
عبدالله جو قول ته جنهن وجد جي تصديق قرآن حديث مان نه
ٿي سگهي اهو بيڪار آهي.

باب (108): وجد وارن جي صفتن (خصوصيتن) جي بيان ۾- وجد جا ٻه
قسم آهن: (1) وجد يعني اصلي ڪيفيت (2) تواجد يعني
تصنع آميز وجد. واجدون[1] ۽ متواجدون[2] جا ٽي ٽي قسم
آهن.

باب (109): سڀن مشائخن جي تواجد (بناوٽي ڪيفيت) جي بيان ۾.

باب (110) وجد جي زبردست طاقت، ۽ قوت، ۽ شدت ۽ غلبي جي بيان ۾.

باب (111) ان مسئلي ۾ ته انهن ٻنهيءَ مان ڪير وڏيڪ ڪامل آهي،

1- وجد وارا- (سنڌيڪار)

2- بناوٽي وجد وارا. (سنڌيڪار)

اهو جيڪو وجد جي حالت ۾ چپ ۽ خاموش رهي ٿو يا اهو جيڪو متحرڪ ۽ بيقرار رهي ٿو.

باب (112): ابو سعيد ابن العربيءَ جي تصنيف ”ڪتاب الوجد“ جو خلاصو. انهن مختلف جذبن ۽ روحاني حالتن جو بيان، جن سان وجد جي ڪيفيت پيدا ٿئي ٿي.

وجد جي تعريف ۽ تشريح. اها مخصوص حالت سالڪ تي هڪ گهڙي يا پل جي لاءِ طاري ٿئي ٿي ۽ ٻئي گهڙيءَ ۾ زائل ٿي وڃي ٿي. انهيءَ وجد جي حالت جو جلد زائل ٿي وڃڻ، الله جي حڪمت آهي ۽ سالڪن تي ان جو خاص فضل ۽ ڪرم آهي. ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن ان حالت کي استقلال ٿي وڃي ته سالڪ پنهنجي حواسن کان اٺجاڻ يا محروم ٿي وڃي. ان حالت جو فائدو اهو آهي ته ان جي ڪري سالڪ، شڪ ۾ پوندڙن جي اعتراضن جو جواب ڏيئي سگهي ٿو، يعني هُو اهو چئي سگهي ٿو ته مون کي خدا جي هستيءَ ۾ ڪوبه شڪ نه آهي، ڇاڪاڻ ته مون کي ان جي هستيءَ ۾ وجدان ٿي چڪو آهي.

ڪتاب اثبات الآيات والڪرامات

باب (113): الله پاڪ جي آيتن جي مفهوم جي بيان ۾ ۽ اوليائن جي ڪرامتن جي بيان ۾. ڪجھ صاحبِ ڪرامت اوليائن جو ذڪر.

باب (114): اوليائن جي ڪرامتن جي منڪرن جي ڪجھ دليلن جو بيان ۽ انهن جو باطل هجڻ. اوليائن جي ڪرامتن ۽ انبيائن عليهم السلام جي معجزن ۾ امتياز جا سبب.

باب (115): اوليائن جي ڪرامتن جي صداقت ۽ حقانيت تي شهادت. انهن حديثن جو بيان جن مان ڪجھ صحابا رضہ، حضرت عبدالله بن عمر رضہ، مثال طور: حضرت فاروق اعظم رضہ، حضرت علي رضہ، حضرت ابوالدرداء رضہ جي ڪرامتن جو ثبوت ملي ٿو.

باب (116): ڪرامت جي صاحبن جي مقامن جو تذڪرو ۽ انهن صوفين جو تذڪرو، جيڪي ڪرامتن جي اظهار کي ان ڪري پسند نه ڪندا هئا ته متان ڪرامت جو ظهور انهن جي حق ۾ فتنو بنجي وڃي.

باب (117): انهن اوليائن جو بيان، جن ذاتي خوبين ۽ الله پاڪ جي فضل

جي ڪري اهو مقام حاصل ڪيو ۽ ٻين کي فائدو پهچائڻ
جي لاءِ ڪرامتن جو اظهار ڪيو.

باب (118): اوليائن جي انهن مخصوص حالتن جو بيان، جن تي ڪرامتن
کي لاڳو نہ ڪيو ويو جيتوڻيڪ اهي (حالتون) ڪرامتن کان
بہ برتر آهن. مثلاً: حارث محاسبي رحہ شڪ وارو گرهُ اُڳري
نہ سگهندو هو.

ڪتاب البيان عن المشڪلات

باب (119): صوفين جي ڪلام ۾، جيڪي مشڪل لفظ فني اصطلاح
استعمال ٿين ٿا، انهن جي تشريح، صوفين جي اصطلاحن جي
فهرست، مثلاً: حال، مقام، مڪان، وقت، وارد، خاطر، واقع،
قادح، عارضي، قبض، بسط، غيبت، حضور، صحو، سُڪر، فنا،
بقا. مريد، مراد، وجد، تواجد، دهشت، حيرت، ڪشف،
مشاهدو، لوائح، لوامع، حق، حقوق، تحقيق، تحقق، حقيقت ۽
حقائق وغيره.

باب (120): مٿين اصطلاحن جي شرح.

ڪتاب تفسير الشطحيات والڪلمات التي ظاهر ها مستشنع و با طنها صحيح مستقيم

باب (121): لفظ شطحيات جي معنيٰ ۽ مفهوم- شطح کي ان پاڻيءَ سان
تشبيہ ڏئي سگهو ٿا، جيڪو نهر جي ڪنارن کان ٻاهر
نڪري وڃي. وجد جي حالت ۾ صوفي پنهنجي مشاهدي کي
جن دقيق ۽ مبهم لفظن ۾ بيان ڪري ٿو انهن کي شطح ۽
شطحيات چون ٿا. جيئن تہ لفظ مشاهدن کي صحيح طرح سان
واضح نٿا ڪري سگهن، ان ڪري عوام انهن لفظن مان
ڪڏهن اها معنيٰ اخذ ڪري ٿو، جيڪا نہ تہ سالڪ جي
مشاهدي جي صحيح تعبير هوندي آهي ۽ نہ ظاهر ۾ شريعت
سان مطابقت رکي ٿي. ان ڪري جيڪو شخص انهيءَ
ڪوچي[1] (وجد ۽ حال) کان اڻ واقف هجي ان کي شطحيات
جو مفهوم ڪنهن ماهرِ فن (وجد ۽ حال جي صاحب) کان
پڇڻ گهرجي.

1- ڪوچہ معنيٰ ڳلي- محلو- سوڙهو رستو- (سنڌيڪار).

باب (122): مختلف علوم ۽ انهن مشڪلاتن جو بيان، جيڪي صوفين جي علمن کي سمجهڻ جي سلسلي ۾ علماءَ کي پيش اچن ٿيون، ۽ صوفين جي علمن جي صحت تي عقلي دليل:

علم، محدود بالعقل ۽ منحصر علي الفهم نہ آهي. علم جو حصول فقط عقل تي موقوف نہ آهي. ان جي حصول جو هڪ ذريعو ٻيو بہ آهي. ثبوت گهربل هجي تہ موسيٰ عليہ السلام ۽ خضر عليہ السلام جي واقعي تي غور ڪريو جيڪو سورة ڪهف ۾ تفصيل سان بيان ٿيل آهي. (18- 64) ۽ هن حديث جي مفهوم ۾ تدبر ڪريو تہ حضور ﷺ جن فرمايو: ”جيڪڏهن توهان (صحابا رضہ) ماڻهو بہ اهي شيون ڏسي سگهو، جيڪي آءٌ ڏسان ٿو تہ کلو گهٽ ها، روئو گهڻو ها.“ معلوم ٿيو تہ انهيءَ ظاهري علم کان علاوه ۽ ان کان بالاتر بہ هڪ علم آهي. رسول الله ﷺ کي ٽن قسمن جا علم حاصل هئا. ان ڪري عقل تي علم جو انحصار رکڻ وارن کي صوفين جي علمن ۽ مڪاشفن (ڪشف) تي طعني بازي ڪرڻ روا نہ آهي. شرعي علمن جا چار قسم آهن: (1) قرآن پاڪ جو تفسير (2) حديث نبوي (3) فقہ ۽ (4) تصوف. هي چوٿون قسم سڀني کان ارفع، اعليٰ، اهم ۽ اُتم آهي.

باب (123): شطحيات بايزيد بسطامي رحہ ۽ ان جي شرح از جنيد بغدادي رحہ. واضح هجي تہ جڏهن سالڪ کي مقامِ قرب (ايزدي)[1] حاصل ٿي وڃي ٿو تہ هر خيال جيڪو ان جي دل ۾ اچي ٿو، سالڪ کي پيغام ايزدي (الله پاڪ جو پيغام) محسوس ٿئي ٿو. ڪيس اهوئي محسوس ٿئي ٿو تہ خدا سڌو سنئون مون سان مخاطب آهي. ان کي فنا في الله جو مقام چون ٿا جنهن جي نتيجي ۾ سالڪ جي سر تي بقاءَ بالله جو تاج رکيو وڃي ٿو. حضور ﷺ جي هن قدسي حديث جو مفهوم بہ اهوئي آهي: لايزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتيٰ احبہ فاذا احببتہ كنت عينية التي يبصر بها- الخ. (منهنجو ٻانهو نفلن جي ذريعي سان منهنجو قرب حاصل ڪندو رهي ٿو، ايتري تائين جو مان ساڻس محبت ڪرڻ لڳان ٿو. پوءِ جڏهن مان ان کي محبوب بڻايان ٿو تہ ان جون ٻئي اکيون بنجي وڃان ٿو، جن سان هو ڏسي ٿو ۽ ان جا ڪن بنجي وڃان ٿو، جن سان

1- الله پاڪ جي قرب جو مقام- (سنڌيڪار).

هو ٻڌي ٿو ۽ زبان ٻنجي ويڃان ٿو، جنهن سان هو ڳالهائي ٿو ۽ هٿ ٻنجي وڃان ٿو، جن سان هو پڪڙي ٿو).

باب (125): بايزيد بسطامي رحه جي باري ۾ ٻئي قصي جي تشريح.

باب (126): بايزيد بسطامي رحه جي هڪ مقولي جي تشريح.

باب (127): بايزيد بسطامي رحه جو مشهور قول، ”سبحاني ما اعظم شاني“ جنهن تي ابن سالم رحه ان جي تڪفير ڪئي هئي.

باب (128): شبلي رحه جي ڪجھ شطحيات ۽ ان جي تشريح.

باب (129): شبلي رحه جي باري ۾ هڪ قصي جي تشريح.

باب (130): شبلي رحه جا اهي فعل ۽ عمل جن کي ان جي هم عصرن پسنديده نظرن سان نہ ڏٺو.

باب (131): شبلي رحه جي هڪ مقولي جي تشريح.

باب (132): ابوبڪر الواسطي رحه جي هڪ قول جي تشريح.

باب (133): انهن ماڻهن جا اغلاط (غلط فهميون) جيڪي پنهنجي پاڻ کي صوفين جي ٽولي ۾ شمار ڪن ٿا ۽ انهن جي غلط بيني[1] جو سرچشمو. ٽن قسمن جا اصول جيڪي اسلامي تصوف جو بنياد آهن: (1) سمورن محرمات کان پرهيز ۽ ڪناره ڪشي. (2) شرعي احڪامن جي تعميل. (3) دنيا کي ترڪ ڪرڻ مومن جي قوت جي حد تائين. پيغمبر پاڪ ﷺ جو ارشاد تہ چار شيون اهڙيون آهن، جيڪي هن دنيا ۾ تہ آهن، مگر هن دنيا مان نہ آهن: (1) قوت لايموت. (2) لباس. (3) مڪان. (4) زوجہ. انهن چئن کان علاوه جيڪو ڪجھ آهي اهو الله ۽ ٻانهي جي وچ ۾ حجاب ٻنجي وڃي ٿو.

باب (134): انهن مختلف طبقن جي بيان ۾، جيڪي غلط فهمين ۾ پون ٿا ۽ انهن غلط فهمين جا قسم، جن ۾ اهي گرفتار ٿين ٿا. (1) جيڪي اصول ۾ غلطي ڪن ٿا. (2) جيڪي فروع ۾ غلطي ڪن ٿا. (3) جن جي غلطي سهوَ تائين محدود رهي ٿي.

باب (135): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي فروعي مسئلن ۾ اهڙيون غلطيون ڪن ٿا، جيڪي ضلالت (گمراهي) تائين نٿيون پهچائين. سڀ کان پهريون اهو گروهه جنهن فقر ۽ غنا جو مفهوم سمجهڻ ۾ غلطي ڪئي.

1- ٻين جي غلطي ڪڍڻ- سچائيءَ کي ڪُوڙو ڪرڻ. (سنڌيڪار).

باب (136): انهن ماڻهن جي بيان ۾، جن ڪفايت شعاري ۽ زهد جي مفهوم ۾ غلطي ڪئي. انهن ماڻهن جو بيان جن حصول معاش جي وسيلن ۽ ترڪ وسائل جي باب ۾ غلطي ڪئي. ڪجھ ماڻهو ترڪ اسباب (سببن کي ڇڏي ڏيڻ) کي بهتر سمجھن ٿا، حالانڪ اها انهن جي غلط فهمي آهي.

باب (137): انهن ماڻهن جي بيان ۾، جيڪي سعي (ڪوشش) ۾ فتور (سُستي) ڪن ٿا ۽ مجاهدن (رياضت) جي سلسلي ۾ غلط فهميءَ جو شڪار ٿي وڃن ٿا، ۽ آرام پسند ٿي وڃن ٿا. ڪجھ صوفي سير ۽ سياحت ۾ مشغول رهن ٿا ۽ ان ڳالھ تي فخر ڪن ٿا ته اسان اڪثر مشائخن کان استفادو ڪيو آهي. حالانڪ سياحت جو مقصد نفس جي اصلاح آهي، نه ڪي گهڻن مشائخن سان ملاقات. ڪجھ صوفي عوام جون دعوتون ڪندا آهن ۽ سمجھندا آهن ته اسان سخاوت جو اظهار ڪري رهيا آهيون، حالانڪ اهو تصوف نه آهي. تصوف جو مقصد هي آهي ته، صوفي دنياوي تعلقات کان آزاد ٿي وڃي، نه اهو ته هو سخاوت ۾ مشهور ٿي وڃي.

باب (138): انهن ماڻهن (صوفين) جي بيان ۾، جيڪي لذتن کي ترڪ ڪرڻ ۽ خلوت نشينيءَ جي سلسلي ۾ غلط فهميءَ جو شڪار ٿي وڃن ٿا. جيستائين شيخ طريقت ڪنهن سالڪ کي انهن ڳالهين جو حڪم نه ڏئي، اهو خود انهن طريقن مان ڪوبه فائدو حاصل نٿو ڪري سگهي، ڇاڪاڻ ته نفس جي خباثت فقط بک يا گوشہ نشينيءَ سان دور نٿي ٿي سگهي. جيستائين سالڪ جي طبيعت جي اها تقاضا نه هجي ۽ هو زبردستيءَ ۽ بي دليءَ سان گوشہ نشيني اختيار ڪري ته اها شيءِ ان جي حق ۾ مفيد هجڻ جي بدران نقصانڪار ثابت ٿي سگهي ٿي. اهڙي طرح جيڪو صوفي اهو سمجهي ٿو ته فقط بيابانن ۾ ڦرڻ سان توڪل پيدا ٿي ويندو، ته غلطيءَ تي آهي. توڪل جي لاءِ سڀ کان پهرين تزڪيہ نفس لازمي آهي. اهڙي طرح صوفياڻي لباس پائڻ سان ڪوبه شخص صوفي نٿو بڻجي سگهي. تصوف ته باطن جي اصلاح جو نالو آهي، نه ڪي ڇتين لڱل خرقہ جو.

باب (139): انهن ماڻهن جو بيان، جيڪي اصول ۾ غلطي ڪن ٿا، ضلالت (گمراهي) ۾ گرفتار ٿي وڃن ٿا ۽ انهن ۾ پهريون درجو انهن جو آهي، جيڪي حريت ۽ عبوديت جي باري ۾ غلط فهميءَ جو شڪار ٿي وڃن ٿا. اهي ماڻهو ان گمراهي ۾ ڦاسي وڃن ٿا ته جيستائين بانهو واصل بحق نه ٿي وڃي ان وقت تائين ان جي ۽ خدا جي وچ ۾ عبوديت جو رشتو قائم رهي ٿو مگر واصل ٿي وڃڻ ڪانپوءِ عبوديت جو رشتو ختم ٿي وڃي ٿو ۽ سالڪ يا عبد حريت جي مقام تي فائز ٿي وڃي ٿو. حالانڪ عبوديت جو رشتو ڪڏهن به ختم ٿي نٿو سگهي. انهن سمورن القابن مان جيڪي خدا بانهن کي عطا فرمايا آهن، "عبد" جو لقب سڀ کان اعليٰ آهي. اگر ڪوئي شخص عبد کان اوچو مقام حاصل ڪري سگهي ٿو ته اهي رسول الله ﷺ جن آهن. مگر پاڻ ﷺ جن وفات وقت، عبدالله هجڻ تي فخر ڪيو.

باب (140): عراق جي انهن صوفين جي بيان ۾ جيڪي اخلاص جي باري ۾ غلط فهمي ۾ مبتلا ٿي ويا. اهو گمراه طبقو هي سمجهي ٿو ته حقيقي مخلص اهو شخص آهي، جيڪو الله جي مخلوق کان بلڪل اڻڄاڻ ۽ بيپرواه ٿي وڃي. انهيءَ غلط بينيءَ ۽ غلطي فهميءَ جو نتيجو اهو نڪتو ته انهن ماڻهن جي اڪثريت اباحتِ مطلق (مطلق جائز هجڻ) جي لعنت ۾ گرفتار ٿي ويئي. اخلاص ته بدي کان پرهيز، شريعت جي پابندي ۽ حسنِ اخلاق سان پيدا ٿي سگهي ٿو، نه ڪي آدابن جي ترڪ ڪرڻ سان.

باب (141): انهن ماڻهن جو بيان جن ڪي نبوت ۽ ولايت جي معاملي ۾ ٺابو آيو. ڪجھ صوفي اهو چون ٿا ته ولايت، نبوّت کان افضل آهي. انهيءَ غلط فهميءَ جو بنياد موسيٰ عليہ السلام ۽ خضر عليہ السلام جي قصي ۾ عدم تدبر آهي. (1) ڪو به ولي ڪا به ڪرامت نٿو ڏيکاري سگهي، جيستائين اهو پنهنجي زماني جي نبي يا رسول جو متبع (پيروي ڪرڻ وارو) نه هجي. (2) تابع (فرمانبردار) پنهنجي متبوع (سردار) کان ۽ مطيع پنهنجي مطاع (بزرگ- مربي) کان افضل نٿو ٿي

سگهي. (3) انبياءَ عليهم السلام هر وقت وحي ۽ الهام لهڻ جي جاءِ تي هوندا آهن، مگر اوليائن کي اها نعمت هر وقت نصيب نٿي ٿئي.

باب (142): انهن ماڻهن جو بيان، جيڪي اباحت ۽ حظر (جائز ۽ ناجائز) جي معاملي ۾ غلط فهميءَ جو شڪار ٿي ويا. ڪجهه صوفين جو خيال آهي ته شروع شروع ۾ سموريون شيون مباح هيون. حُرمت فقط انهن جي استعمال جي ڪثرت ۽ شدت ۾ آهي. ان ڪري جيڪڏهن اسين تعدي[1] (تجاوز عن الاعتدال) جا ڏوهاري نه ٿيون ته هر شيءَ مان فائدو حاصل ڪري سگهون ٿا. اهڙي طرح اهي گمراهي ۾ پئجي ويا. اهي اهو غور نٿا ڪن ته اهو به ته ممڪن آهي ته شروع شروع ۾ هر شيءِ محظور (روڪيل) ۽ ممنوع هئي، پوءِ شيون جائز ۽ حلال ٿي ويون، جن کي شارع عليه السلام[2] جائز قرار ڏنو.

پاڪائي ۽ ناپاڪائي جو معاملو ٻيو آهي، حلال ۽ حرام کي ان تي قياس نٿو ڪري سگهجي. ائين ڪرڻ قياس مع الفارق[3] ٿيندو. پاڪائي ۽ ناپاڪائي جو تعلق عبادت سان آهي ۽ عبادت ۾ آساني مدنظر آهي جڏهن ته حلال ۽ حرام جو تعلق ”املاڪ“ (جائداد- ملڪيت) سان آهي.

باب (143): انهن ماڻهن جا ردّ جيڪي غلطيءَ سان حلول جي مسلڪ جا قائل ٿي ويا. مصنف پهرين ان ڳالهه جي وضاحت ڪئي آهي ته مان ذاتي طور تي حلوليه فرقي جي ڪنهن فرد کان واقف نه آهيان، انهن جي باري ۾ مون ٻين ذريعن سان خبر معلوم ڪئي آهي.

ڪجهه حلولي چون ٿا ته خدا ڪجهه چونڊيل جسمن ۾ الوهيت جون صفتون داخل ڪري ڇڏي ٿو (اهي جسم محل جي درجي جيان هوندا آهن ۽ صفتون حال جي درجي جيان هونديون آهن. انهيءَ داخل ٿيڻ کي اصطلاح ۾ حلول چون ٿا ڇاڪاڻ ته اهي صفتون داخل ٿي ڪري

1- حد کان وڌي وڃڻ (سنڌيڪار)

2- نبي ڪريم ﷺ (سنڌيڪار).

3- هڪ شيءِ کي ٻئي شيءِ تي، انهن ۾ مناسبت ۽ مشابهت کان سواءِ قياس ڪرڻ. (سنڌيڪار).

قائم ٿي وڃن ٿيون) ۽ انهن جسمن سان بشريت جي صفتن جو ازالو ڪري ڇڏي ٿو. اهو عقيدو سراسر گمراهي آهي. ان سان توحيد الاهي جو اثبات نٿو ٿئي. بلڪ گمراهيءَ جو اثبات ٿئي ٿو. جيڪو ڪجھ ڪنهن شيءِ ۾ آهي، اهو ان شيءِ سان لازمي طور تي هم جنس هوندو آهي، جنهن ۾ اهو آهي مگر خدا ۽ بندي ۾ تہ تباين (فرق) جي نسبت آهي، نہ ڪي تساوي (برابري) جي. پوءِ خدا ڪنهن انسان ۾ ڪيئن حلول ڪري سگھي ٿو؟ خدا پنهنجي ذات ۽ صفات جي اعتبار کان، هر شيءِ کان مختلف آهي ۽ هر شيءِ ان کان مختلف آهي. ليس کمثلة شيءِ- خدا، ڪائنات جي مظهرن مان فقط پنهنجي صنعت (ڪاريگري) ۽ قدرت جا آثار ظاهر ڪري ٿو ۽ اهي آثار ان جي ربوبيت جو دليل بنجي وڃن ٿا، ڇاڪاڻ تہ هر مصنوع (ٺاهيل) پنهنجي صانع (ٺاهيندڙ) جي ۽ هر مؤلف پنهنجي تاليف جي وجود تي دلالت ڪري ٿو. حلولي ان ڪري گمراهہ ٿي ويا، جو اهي ان قدرت ۾، جيڪا قادر جي صفت آهي ۽ انهن ثبوتن ۾، جيڪي قادر جي قدرت تي دلالت ڪن ٿا، تميز نہ ڪري سگھيا. قدرت ٻي شيءِ آهي، قدرت جا ثبوت ٻي شيءِ آهن. خود انهن حلولين ۾ مختلف عقيدن وارا ماڻهو ڏٺا وڃن ٿا مگر اهي سڀ ماڻهو اجماع سان (اسلامي امت جي متفق فيصلي جي مطابق) ڪافر آهن. الله تعاليٰ ڪجھ انبيائن عليهم السلام ۽ اوليائن رحہ جي جسمن کي بيشڪ منتخب فرمايو آهي، مگر ان لاءِ نہ، تہ اهو خود انهن مان ڪنهن جي جسم ۾ حلول ڪري بلڪ انهن انبيائن عہ ۽ اوليائن رحہ جي جسمن کي پنهنجي اطاعت ۽ خدمت جي لاءِ چونڊيو آهي ۽ انهن کي پنهنجي هدايت سان سينگاريو آهي ۽ ان طرح پنهنجي مخلوقات تي ان جي فضل کي ظاهر ڪيو آهي. حلولين اوصاف الحق (الله تعاليٰ جون وصفون) ۽ اوصاف الخلق (مخلوق جون وصفون) ۾ امتياز نہ ڪيو. الله تعاليٰ خود ڪنهن انسان جي قلب ۾ حلول نٿو ڪري، بلڪ اَلايمانُ بہ ضرور قلب ۾ حلول قلب ۾ حلول ڪري سگھي ٿو. اهڙي طرح ان جي ذات ۽ صفات جي تصديق ۽ معرفت، مؤمن جي قلب ۾ حلول ڪري وڃي ٿي ۽ ايمان، تصديق، معرفت اهي سڀ مخلوقات جا اوصاف (وصفون) نہ ڪي خالق جا. انساني قلب ۾ انسان جون صفتون جاءِ وٺن ٿيون، نہ ڪي خدا جون، ڇاڪاڻ تہ الله خود ڪنهن شخص جي اندر پنهنجون صفتون يا صفتن سان گڏ حلول نٿو ڪري سگھي. تعاليٰ الله

عزوجل عن ذلک علوّاً کبيراً۔

باب (144): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي فناء البشريت جي معاملي ۾ غلط فهميءَ ۾ مبتلا ٿي ويا. ڪجھ صوفي غلطيءَ وچان اهو سمجهن ٿا ته جيڪڏهن جسم کي اذيت پهچائي وڃي، بکايل ۽ اڃايل رهجي وڃي، رڻن جو راهي ٿيڻ اختيار ڪيو وڃي، آباديءَ کي ڇڏي ڪري ڪنهن غار ۾ قيام ڪيو وڃي، لباس جي بدران لنگوٽي تي ڪفايت ڪئي وڃي وغيره، ته بشري صفتون فنا ٿي وينديون ۽ خدائي صفتون پيدا ٿي وينديون. اها غلطي ان ڪري لاڳو ٿي ويئي جو انهن ماڻهن فنا جي نظرئي جو صحيح مفهوم نه سمجهيو. فنا مان مراد نه ته ذات جي فنا آهي، نه صفتن جي فنا. بشري صفتون ۽ تقاضائون ڪڏهن به فنا نٿيون ٿي سگهن. فنا جو مطلب نفس جي فنا نه آهي، بلڪه تزڪيئه نفس آهي. ۽ تزڪيئه نفس جو مطلب آهي الله جي صفتن سان پنهنجي نفس کي منور ڪرڻ. ۽ جڏهن نفس منور ٿي وڃي ٿو ته ان کي الله جي صحيح معرفت حاصل ٿي وڃي ٿي ۽ اهو نيڪي ۽ بديءَ ۾ تميز ڪري سگهي ٿو.

باب (145): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي رؤية بالقلوب[1] جي معاملي ۾ غلطيءَ تي آهن. مصنف لکيو آهي ته مون اهو ٻڌو آهي ته شام جا ڪجھ صوفي ان جا مدعي آهن ته انهن کي هن دنيا ۾ خدا جو ديدار ٿيو آهي، جيڪو ان ديدار وانگر آهي جيڪو آخرت ۾ ٿيندو. اها دعويٰ صحيح نه آهي. سچن صوفين جي رؤيت (ديدار) ته مشاهدو آهي، جيڪو يقين جو نتيجو هوندو آهي. نبي ڪريم ﷺ جي رؤيت، جنهن جو ذڪر سورة والنجم ۾ آهي، اها حضور (ﷺ) سان مخصوص آهي. ان ۾ ڪو به شخص حضور اڪرم (ﷺ) سان شريڪ نه آهي، يعني هن زندگي ۾ ڪنهن کي الله پاڪ جي رؤيت (ديدار) نصيب نٿو ٿي سگهي.

باب (146): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي صفا (صفائي) ۽ طهارت (پاڪائي) جي معاملي ۾ غلطيءَ تي آهن. ڪجھ صوفي ان

1۔ دل سان ڏسڻ (سنڌيڪار)

ڳالھ جي غلط دعويٰ ڪن ٿا ت انھن کي ڪامل ۽ دائم صفائي نصيب ٿي ويئي آھي. تنھنڪري انھن جو گمان اھو آھي ت ھڪ انسان ھن دنيا ۾ سمورن عيبن ۽ ڪدورتن ۽ خرابين کان پاڪ ٿي سگھي ٿو، حالانڪ اھا ڳالھ غلط آھي ت ڪوب شخص دائمي طور تي سمورن عيبن ۽ نقصن کان پاڪ ٿي سگھي ۽ ان ۾ ڪاب بشري ڪمزوري باقي ن رھي. انسان تي لازم آھي ت ھر وقت الله جي بارگاھ ۾ توبھ ڪندو رھي ۽ استغفار ڪندو رھي. سچي رسول ﷺ کان وڌيڪ ڪير پاڪ ۽ صاف ٿي سگھي ٿو، مگر پاڻ (ﷺ) ب روزانو سؤ ڀيرا استغفار فرمائيندا ھئا.

باب (147): انھن ماڻھن جي بيان ۾ جيڪي انوار (تجلي) جي معاملي ۾ غلط فھمي جو شڪار ٿي ويا. ڪجھ ماڻھو ان ڳالھ جا مدعي آھن ت انھن جي دلين ۾ انوار الاھي جلوه گر آھن ۽ اُھي انھن کي ڏسن ٿا ۽ اُھي انوار آھن، جن کي الله پنھنجي ذات سان متصف (موصوف) فرمايو آھي، يعني ذاتي انوار. ۽ اھي انوار انھن جي دلين ۾ جلوه گر آھن. ۽ اھي انوار غير مخلوق آھن ۽ اھي انوار، انوار المعرفة والتوحيد والعظمة آھن ۽ ازلي آھن. اھي سموريون دعوائون غلط آھن، ان ڪري ت سموريون تجليون، جيڪي مشھود ٿي سگھن ٿيون، مخلوق آھن ۽ انوارِ الاھي ت مشاھدي ۽ ادراڪ جي قابل ن آھن. قلبي نور جو صحيح مفھوم نور الاھي ن آھي بلڪ اھو علم آھي، جيڪو الله ٻانھن کي عطا ڪري ٿو، جيڪو انھن جي لاءِ فرقان جي درجي جيان ٻنجي وڃي ٿو يعني ان علم جي ڪري اھي حق ۽ باطل ۾ تميز ڪري سگھن ٿا. تنھنڪري ارشاد آھي ت:

"يايھا الذين امنوا ان تتقا الله يجعل لكم فرقاناً"

"اي ايمان وارؤ جيڪڏھن الله کان ڊڄندا رھندؤ ت اوھان لاءِ (اوھان جي دلين ۾ حق ۽ باطل کي) نکيڙيندڙ (نور) پيدا ڪندو"[1]. (پ 9ـ ع8ـ سورة الانفال آيت 29).

1ـ مٿئين آيت جو ترجمو مولانا امروٽي رحہ واري ترجمي تان ڪنيو ويو آھي. حضرت امروٽي رحہ جن لفظ فرقان جي معنيٰ (اوھان جي دلين ۾ حق ۽ باطن کي) نکيڙيندڙ (نُور)" ڪئي آھي. جڏھن ت ڪتاب جي مؤلف ب فرقان جو مفھوم اھوئي ٻڌايو آھي. (سنڌيڪار).

باب (148): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي ”عين الجمع“ جي سلسلي ۾ غلط فهميءَ جو شڪار ٿي ويا. ڪجھ صوفين اهو نظريو قائم ڪيو ته اسان ڪي پنهنجي فعلن جي نسبت پنهنجي ذات سان نه ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته ان صورت ۾ هڪ فعل جا ٻه فاعل ٿي ويندا (ٻانهو ۽ خدا) ۽ ان جو نتيجو اهو ٿيندو ته توحيد باطل ٿي ويندي. اهو نظريو غلط آهي. الله ٻانهن جي فعلن کي ٻانهن سان منسوب ڪيو آهي. ان عقيدي ڪين اسلام جي دائري کان خارج ڪري ڇڏيو ۽ اهي ماڻهو شرعي قانون کان غافل ٿي ويا، هن طرح ته هنن اهو سمجھيو ته اسان جيڪي ڪجھ ڪريون ٿا ان ۾ بلڪل مجبور آهيون. انهن جي غلطي اها آهي ته اهي اصول ۽ فروع ۾ فرق نه ڪري سگهيا ۽ جوڙ ۽ وند جي معنيٰ نه سمجھي سگهيا. هنن، انهن ڳالهين کي جوڙ سان منسوب ڪري ڇڏيو، جيڪي وند سان لاڳاپيل آهن. سچي ڳالھ اها آهي ته جيتوڻيڪ هر شيءِ خدا جي طرفان آهي ليڪن الله ٻانهن کي انهن جي عملن جو ذميدار به بنايو آهي.

باب (149): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جن اُنس، بسط ۽ ترڪ الخشية جو مفهوم سمجھڻ ۾ غلطي ڪئي. ڪجھ ماڻهو ان غلط فهميءَ ۾ مبتلا ٿي ويا ته، جيئن ته انهن کي خدا جو قرب نصيب ٿي ويو آهي، ان ڪري هاڻ انهن تي شرعي قانونن جي پابندي لازم نه آهي. ان جو نتيجو اهو نڪتو ته اهي ماڻهو انهن فعلن کي ڪرڻ لڳا، جن کان هو پرهيز ڪندا هئا. انهن ماڻهن جو اهو خيال بلڪل باطل آهي. قرب جو مقام ته شريعت جي اتباع سان حاصل ٿئي ٿو. جيڪڏهن ڪو شخص شريعت جي پيروي ترڪ ڪري ڇڏيندو ته اهو ان سان گڏ ئي قرب جي مقام کان محروم ٿي ويندو. اهڙو شخص پاڻ کي ڪيڏو ئي بارگاھ جو مقبول سمجھي، حقيقت ۾ اهو مردود ٿي چڪو آهي.

باب (150): انهن ماڻهن جي بيان ۾ جيڪي فناءَ عن الاوصاف جي معاملي ۾ غلطيءَ تي آهن. بغداد جا ڪجھ صوفي ان غلطيءَ جو شڪار ٿي ويا ته جيئن ته اسان بشري اوصافن کان ڪورا (خالي) ٿي چڪا آهيون ان ڪري اسان جي اندر اوصاف الاهي (خدائي صفتون) پيدا ٿي ويا آهن. دراصل اهو عقيدو نصارن جي حلول جي عقيدي سان مشابهت رکندڙ آهي،

جھڙي طرح اھي سمجھن ٿا تہ عيسيٰ عليہ السلام ۾ خداوندي اوصاف موجود ھئا. دراصل ان غلط فھميءَ جو بنياد اھو آھي تہ انھن فنا جو مفھوم اھو سمجھيو تہ جڏھن بشري اوصاف (وصفون) فنا ٿي وڃن ٿا تہ انسان ۾ اوصاف الاھي پيدا ٿي وڃن ٿا. حالانڪ فنا جو مطلب اھو آھي تہ جڏھن ٻانھو پنھنجي نفس جي خواھشن کي فنا ڪري ڇڏي ٿو يعني پنھنجي مرضيءَ کي الله جي مرضيءَ ۾ فنا ڪري ڇڏي ٿو تہ اھو الله جو ڪامل فرمانبردار ٻانھو بنجي وڃي ٿو. اھو آھي فنا جو اھو مفھوم جيڪو توحيد سان مطابقت رکي ٿو. مؤحد اھو آھي جنھن جي مرضي الله جي مرضيءَ ۾ گم ٿي وڃي ٿي. انھن ماڻھن جي غلط فھمي اھا آھي تہ اھي ماڻھو اوصاف الحق کي عين حق سمجھن ٿا. الله تعاليٰ ڪنھن ٻانھي جي دل ۾ حلول نٿو ڪري بلڪ ان تي ايمان، ان جي توحيد ۽ تعظيم، الله پاڪ جو ذڪر بيشڪ اھي صفتون قلب ۾ جاءِ وٺن ٿيون ۽ اھا ڳالھ عام ۽ خاص ٻنھيءَ کي نصيب ٿي سگھي ٿي.

باب (151): انھن ماڻھن جي بيان ۾ جيڪي حسّ جي زوال (فقدان الحسوس) جي معاملي ۾ غلطيءَ ۾ مبتلا ٿي ويا. ڪجھ عراقي صوفين ان ڳالھ جي دعويٰ ڪئي تہ جڏھن انھن تي وجد طاري ٿئي ٿو تہ انھن جا ظاھري حواس زائل يا فنا ٿي وڃن ٿا ۽ اھي ڪنھن شيءِ کي محسوس نٿا ڪن ۽ خود وراء المحسوسات ٿي وڃن ٿا يعني انھن صفتن کان بالاتر ٿي وڃن ٿا، جيڪي محسوس ڪرڻ وارين شين جي خاصيت آھن. انھن جو اھو نظريو باطل آھي ڇاڪاڻ تہ حواسن جي فقدان جو علم بہ تہ حواسن جي ذريعي سان ئي ممڪن آھي ۽ حواسن جو فقدان ٿي چڪو آھي تہ انھن صوفين کي اھو ڪيئن محسوس ٿيو تہ انھن جا حواس گم ٿي چڪا آھن. اھو احساس تہ حواس گم ٿي چڪا، خود حواسن جي موجود ھجڻ تي دليل آھي. ان کانسواءِ انسان جيستائين بشريت جي ويس ۾ آھي، حواسن کان اجنبي يا عاري نٿو ٿي سگھي. رسول الله ﷺ کان وڌيڪ وجد جو صاحب ڪير ٿي سگھي ٿو مگر پاڻ (ﷺ) بہ حواسِ خمسہ (پنج حواس) کان اوپرا يا

بالاتر يا بينياز يا محروم نہ ٿيا تابديگران چہ رسد؟ سچي ڳالھ اھا آھي جيڪا سريّ سقطيءَ رحہ چئي تہ وجد جي حالت ۾ حواس عارضي طور تي محو ٿي وڃن ٿا، جھڙي طرح سج جي روشنيءَ جي اڳيان ستارا، مگر اھڙي طرح اھي پنھنجي جاءِ تي پنھنجي حالت ۾ موجودرھن ٿا. اھڙي طرح وجد ۾ انسان کي پنھنجي حواسن جو عارضي طور تي شعور باقي نہ رھي، مگر حواس پنھنجي جاءِ تي برقرار رھن ٿا.

باب (152): انھن ماڻھن جي بيان ۾، جيڪي روح جي باري ۾ غلط فھميءَ ۾ مبتلا ٿي ويا. صوفين جي ھڪ جماعت روح جي باري ۾ غلط عقيدا شايع ڪري ڇڏيا ۽ ان جو سبب اھو ٿيو تہ انھن ان مسئلي ۾ غور ۽ فڪر شروع ڪري ڏنو جنھن کان الله روڪيو ۽ ان جو نتيجو اھو نڪتو تہ اھي گمراھ ٿي ويا. اسان جي لاءِ ايتري قدر ڪافي آھي تہ "روح" رب پاڪ جي امر سان آھي يعني الله جي حڪم سان صادر ٿيو آھي مگر الله ان جي ماھيت کان اسان کي آگاھ نہ فرمايو.

(الف) ڪجھ صوفي چون ٿا تہ روح، ذاتي نور جو ھڪ حصو آھي. جيئن تہ انھن اھو گمان ڪيو تہ اھو ان جي ذات جو نور آھي ان ڪري ھلاڪ ٿي ويا.

(ب) ڪجھ صوفي چون ٿا تہ روح الله جي حيات مان حيات جو ھڪ حصو آھي.

(ج) ڪجھ صوفي چون ٿا تہ سمورا ارواحِ (روح) مخلوق آھن.

(د) ڪن جو خيال آھي تہ عوام جا روح تہ مخلوق آھن مگر خاص (بانھن) جا روح قديم آھن؛

(ھ) ڪن جو خيال آھي تہ روح قديم آھي، غيرفاني آھي، ان کي عذاب نہ ٿو ٿي سگھي.

(و) ڪجھ صوفي روحن جي ھڪ قالب مان ٻئي قالب ۾ وڃڻ جا قائل آھن.

(ز) ڪي چون ٿا تہ ڪافر جو روح مومن جي روح کان مختلف نوعيت جو ٿيندو آھي.

(ح) ڪجھ چون ٿا تہ مسلم عوام جي جسم ۾ ٽي روح، اوليائن ۽ انبيائن جي جسم ۾ پنج روح ھوندا آھن. ڪافر جي جسم ۾ فقط ھڪ روح ھوندو آھي.

(ط) ڪجهه چون ٿا تہ روح هڪ روحاني جوهر آهي.

(ي) ڪجهه چون ٿا تہ روح هڪ روحاني جوهر آهي، جيڪو عالم ملڪوت جي مخلوق آهي ۽ جڏهن ان جو تزڪيہ ۽ تجليہ ٿي وڃي ٿو تہ پنهنجي اصل (ملڪوت) ڏانهن موٽي وڃي ٿو.

(ڪ) چون ٿا تہ روح جا ٻہ قسم آهن: هڪ انساني روح ۽ ٻيو الاهي روح.

(ل) مٿي بيان ڪيل سمورا نظريا غلط آهن ۽ قرآني آيت: "وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ العِلمِ اِلاَّ قَلِيلاً" جي نافرماني جو نتيجو آهي. مصنف جي راءِ ۾ پڪي عقيدي وارن صوفين جو عقيدو اهو آهي تہ:

(م) سمورا روح مخلوق آهن. خدا ۽ روحن ۾ ڪوبہ تعلق يا رابطو نہ آهي ڇاڪاڻ تہ حادث ۽ قديم ۾ ڪوبہ تعلق يا رابطو تصور ۾ نٿو اچي سگهي. سمورا روح الله جي مخلوق ۽ فرمان جي تابع آهن. تناسخ ارواح جو عقيدو سراسر گمراهي ۽ ڪفر آهي (تناسخ جو مطلب آهي روح جو هڪ جسم مان ٻئي جسم ۾ منتقل ٿي رهڻ). اهڙي طرح جسمن وانگر، روحن تي موت طاري نٿو ٿئي. اهي جسماني ڏک ۽ آرام (لذت ۽ غم)، لطف ۽ تڪليف کان متاثر ٿين ٿا ۽ قيامت جي ڏينهن انهن ئي جسمن ۾ اٿاريا ويندا، جن ۾ اهي وفات کان اڳ هئا ۽ وفات کان بعد نڪتا هئا. ۽ الله آدم عليہ السلام جي روح کي ملڪوت مان ۽ جسم کي مٽيءَ مان ٺاهيو. حق وارن انهن گمراه فرقن جي رد ۾ ڪيترائي ڪتاب لکيا آهن، انهن ڪري آءٌ فقط ايترو لکڻ تي ڪفايت ٿو ڪريان تہ اهي سمورا فرقا گمراه آهن ۽ روحن جي تناسخ جا قائل ڪافر آهن.

ڪتاب اللمع مان چونڊ

مضمونن جي فهرست ۽ مقصدن جي خلاصي مان قارئين کي ان ڪتاب جي اهميت جو ڪجهه اندازو ضرور ٿي ويو هوندو. ان ڪانپوءِ هيٺ ان ڪتاب مان ڪجهه اقتباس پڙهندڙن جي آڏو پيش ڪجن ٿا تہ جيئن ڪين ڪتاب مان وڌيڪ واقفيت حاصل ٿي سگهي:

(1) باب في ذڪر اصحاب رسول الله ﷺ ومعا نيهم رضي الله عنهم. الله پاڪ فرمايو: "وَالسّٰبِقُونَ الاَوَّلُونَ مِنَ المُهٰجِرِينَ وَ الاَنصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِاِحسَانٍ رَّضِيَ اللهُ عَنهُم وَ رَضُوا عَنه."

"۽ مُهاجرن ۽ انصارن مان (ايمان ۾) اڳرائي ڪرڻ وارا ۽ جن

چڱائيءَ سان سندن تابعداري ڪئي، اُنهن (سڀني) کان الله راضي آهي ۽ اُهي ڪانئس راضي آهن.“ (پ 11ـ ع 2ـ سورة التوبہ آيت: 100)

ان آيت مان معلوم ٿيو تہ الله تعاليٰ سڀني مهاجرنَ کان راضي ٿي ويو ۽ الله پاڪ گواهي ڏني تہ مهاجر ۽ انصار الله کان راضي ٿي ويا. ۽ اهي سابقون (مهاجرين والانصار) ئي حقيقت ۾ المقربون جي صداقت جو ثبوت آهن ۽ اسان مقربين جو مفهوم هن کان اڳ ۾ واضح ڪري چڪا آهيون. ۽ الله جي هن قول ”رضي الله عنهم“ کي سمجهڻ جي لاءِ هن آيت تي غور ڪريو ”وَ رِضوان مِنَ اللهِ اَکبر“ ۽ ڄاڻي ڇڏيو تہ الله جو ڪنهن کان راضي ٿي وڃڻ ان جي حق ۾ سڀ کان وڏي نعمت آهي. تہ معلوم ٿيو تہ مهاجرن ۽ انصارن کي سڀ کان وڏي نعمت حاصل ٿي چڪي آهي (۽ ان جي فقدان يا زوال تي سڄي قرآن ۾ ڪائي نص موجود نہ آهي).

ذوالنون مصري رحہ چيو آهي تہ جڏهن الله پاڪ اهو فرمايو تہ الله انهن کان راضي ٿي ويو ۽ اهي الله کان راضي ٿي ويا تہ اها ڳالھ ان جي ازلي علم ۾ طئي ٿيل هئي، تہ اهي الله کان هميشہ راضي رهندا، ان ڪري الله انهن کان هميشہ راضي رهندو.

۽ مُنهي مرسل ﷺ جن فرمايو: ”اصحابي کالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم.“ ”منهنجا صحابا رضہ ستارن جيان آهن توهان انهن مان جنهن جي بہ پيروي ڪندا هدايت حاصل ڪندؤ.“ رسول الله ﷺ جن هتي ”نجوم“ جو لفظ استعمال فرمايو آهي، نہ کي ”ڪواڪب“ جو، ڇاڪاڻ تہ ڪواڪب تمام ننڍڙا هوندا آهن، انهن جي روشني ڪنهن کي رستو نٿي ڏيکاري سگهي. ۽ هدايت کي اقتداءَ سان مشروط فرمايو آهي يعني هدايت جو حاصل ٿيڻ، انهن جي اقتداءَ (اتباع) تي موقوف آهي ۽ اقتداءَ ظاهري معنيٰ کان سواءِ باطني معنيٰ ۾ بہ لازمي آهي.

سچي رسول الله ﷺ جن فرمايو: ”منهنجي امت ۾، منهنجي امت تي سڀ کان وڏيڪ رحم ڪرڻ وارو (حضرت) ابوبڪر (صديق رضہ) آهي ۽ الله جي دين ۾، سڄي امت ۾ سڀ کان وڏيڪ قوي (طاقتور) (حضرت) عمر رضہ آهي ۽ حياءَ جي لحاظ کان اصدق (حضرت) عثمان رضہ آهي ۽ سڀ کان وڏيڪ، فرض جو عالم (حضرت) زيد رضہ آهي ۽ حرام ۽ حلال جو سڀ کان وڏيڪ عالم (حضرت) معاذ بن جبل رضہ آهي ۽ سڀ کان وڏيڪ قرائت جو علم ڄاڻڻ وارو (حضرت) ابي بن

ڪعب رضہ آهي ۽ سڀ کان وڌو قاضي (حضرت) علي رضہ آهي ۽ نہ چانورو ڪيو آسمان ۽ نہ ٽڪاٽو ڌنو زمين (حضرت) ابوذر غفاري رضہ کان وڌيڪ ڪنهن راستباز[1] ڪيءِ" ۽ پيغمبر پاڪ ﷺ جن فرمايو: "اي ماڻهؤ! منهنجي وفات کانپوءِ (حضرت) ابوبڪر رضہ ۽ (حضرت) عمر رضہ جي اقتداءَ (پيروي) ڪجو." ان ارشاد ۾ رسول اللهﷺ جن حضرت ابوبڪر رضہ کيءِ حضرت عمر رضہ تي فوقيت عطا فرمائي. ۽ مون کي اها ڳالھ ابو عتبہ الحلوي رحہ کان پهتي آهي تہ ان چيو تہ "ڇا مان توهان کي صحابا ڪرام رضہ جي حال کان آگاھ ڪريان؟ انهن جي پهرين خصوصيت اها هئي تہ اهي الله سان ملاقات کي پنهنجي دنيوي زندگيءَ تي ترجيح ڏيندا هئا. ٻي خصوصيت اها هئي تہ اهي پنهنجي دشمن کان بلڪل نہ ڊڄندا هئا، توڙي اهي گهٽائي ۾ هجن يا ٿورائي ۾- ٽئين خصوصيت اها هئي تہ اهي دنيا ۾ مفلسيءَ (غربت) کان ڊڄندا نہ هئا. چاڪاڻ تہ اهي ان ڳالھ تي ڪامل يقين رکندا هئا تہ الله تعالي انهن جي رزق جو ذمو کنيو آهي. چوٿين خصوصيت اها هئي تہ جيڪڏهن انهن ۾ طاعون جي وبا ظاهر ٿيندي هئي تہ تڏهن بہ اهي پنهنجي فرائضن ۾ سختيءَ سان مصروف رهندا هئا، ايتري تائين جو اها وبا ختم ٿي ويندي هئي (مطلب اهو آهي تہ اهي پلارا موت کان نہ ڊڄندا هئا).

باب ذكر ابي بكرالصديق رضي الله عنہ و تخصيصہ من بين اصحاب رسول اللهﷺ بالاحوال التي تعلق بها اهل الصفوة من هذه الامة.

مطرف بن عبدالله رحہ کان روايت آهي تہ هڪ ڀيري حضرت صديق اڪبر رضہ فرمايو تہ جيڪڏهن آسمان تي ڪو اعلان ڪرڻ وارو، اهو هوڪو ڏئي تہ جنت ۾ فقت هڪ شخص داخل ٿيندو، تہ مون کي پنهنجي ربّ جي لطف ۽ ڪرم سان اها رجاء (اميد) آهي تہ اهو هڪ شخص آءٌ ئي هوندس. ۽ جيڪڏهن ساڳيو ئي هوڪو ڏيندڙ اهو آواز ڪري تہ دوزخ ۾ فقط هڪ ماڻهو داخل ٿيندو، تہ خشية الله (الله جي خوف) جي بنياد تي مان اهو گمان ڪندس تہ شايد اهو شخص مان ئي آهيان. اهو چئي مطرف چيو، الله جو قسم! هي اعظم الرجاء ۽ اعظم الخوف جو دليل آهي ۽ ايمان، جيئن اهلِ علم ڄاڻن ٿا، تہ هميشہ بين الخوف والرجاءَ (خوف ۽ اميد جي وچ ۾) هوندو آهي.

1- سچو- ايماندار- ديانتدار (سنڌيڪار).

(الف) ابو العباس بن عطاءَ رحہ کان مروي آهي تہ مون کان ماڻھن پڇيو تہ "كُونُوا رَبَّا نِيين." جو ڇا مطلب آهي؟ (3ـ 79) تہ مون جواب ڏنو تہ ان جو حقيقت ۾ مطلب اهو آهي تہ حضرت ابوبڪر صديق رضہ وانگر ٿي وڃو (جيڪو بلڪل رباني يا الله وارو ٿي ويو هو). ان ڳالھ جو ثبوت اهو آهي تہ جڏهن رسول الله ﷺ جن وصال فرمايو تہ پاڻ سونهارن ﷺ جي وفات جي صدمي سبب سمورن صحابا رضہ جا قلب (دليون) بيقرار ٿي ويا هئا، مگر حضرت صديق اڪبر رضہ جو قلب پيغمبر پاڪ ﷺ جي وفات سان بلڪل بيقرار نہ ٿيو. تنهنڪري رسول الله ﷺ جي چهري انور جي زيارت کان پوءِ هو مسجد نبوي ۾ آيو ۽ منبر تي ويهي هي تاريخي خطبو ڏنو:

"اي انسانو! توهان مان جيڪو شخص محمد ﷺ جي عبادت ڪندو هو، ان کي معلوم هجڻ گهرجي تہ محمد (ﷺ)جن وفات ڪري ويا. ۽ توهان منجهان جيڪو شخص الله جي عبادت ڪري ٿو، تہ (ان کي اطمينان رکڻ گهرجي تہ) الله زنده آهي، ان کي ڪڏهن بہ موت نہ ايندو." ان ڪري "رباني" جو مطلب هي آهي تہ ماڻهو اهڙو (الله وارو) ٿي وڃي جو روزگار جون تڪليفون مٿس اثر انداز نہ ٿي سگهن، ۽ ابوبڪر واسطي رحہ چيو آهي تہ امت محمّدي ۾ پهريون شخص، جنهن تصوف جي رنگ ۾ ڪا ڳالھ ڪئي، اهو حضرت ابوبڪر صديق رضہ آهي. ان جو ثبوت اهو آهي تہ جڏهن جيش عسرت جي تياريءَ جي موقعي تي حضرت صديق اڪبر رضہ پنهنجو سمورو مال ۽ سامان ۽ گهر جو سامان (اثاث البيت) حضور انور ﷺ جي خدمت ۾ آڻي حاضر ڪيو (پيتي، پلنگ، بسترو. سَوڙ، گاديلو، چادر، وهاڻو، ٿالھ تشلہ، تئو، لوهانڊي، ڪٽڪ، چانور، ڪارڪون، اُٺ، گهوڙا، خچر، نوڪر، چاڪر، ٻانهيون، غلام، نقدي، سون چاندي، درهم دينار، شمعدان، ٿانو، سينگار جو سامان، ايتري تائين جو سمورا پهرڻ جا ڪپڙا) تہ حضور انور ﷺ جن، حضرت صديق رضہ کان پڇيو: "ايش خلفت لعيالڪ؟" (تون پنهنجي گهروارن جي لاءِ ڇا ڇڏيو آهي؟) تہ هن نَهايتَ اطمينان سان جواب ڏنو: "الله و رسولہ". وري ٻيهر چيائين، "الله" ۽ ان کانپوءِ چيائين "رسولہ". واسطي رحہ چوي ٿو تہ مان پنهنجي جان جو قسم کڻي ڪري اها ڳالھ چوان ٿو تہ حضرت صديق اڪبر رضہ جي ان جواب ۾ حقيقتن ۽ معرفتن جي هڪ دنيا لڪل آهي ۽ تفريد ۽ تجريد

وارن جي لاءِ ان ۾ ڪوڙ سارا فائدا سمايل آهن. ۽ توحيد وارن جي لاءِ وڏا ڳجها اشارا آهن. فقط ابو بڪر رضہ ئي اهو جواب ڏئي سگهي پيو.

(ب) اهڙي طرح جڏهن بدر جي لڙائيءَ کان اڳ رات جي وقت حضور ﷺ، الله تعاليٰ کان فتح ۽ نصرت جون دعائون گهري رهيا هئا (۽ حضرت صديق اڪبر رضہ تلوار هٿ ۾ ڪٽي ٻنهي جهانن جي سردار ﷺ جي حفاظت تي مقرر هو) تہ جنهن وقت پاڻ (ﷺ) الله جي حضور ۾ هي عرض ڪيو تہ

"اللهم ان تهلک هذه العصابة لم تعبد في الارض من بعد ذلک"

يا الله! جيڪڏهن هيءَ مُٺ جيتري جماعت ختم ٿي ويئي تہ اڄ کانپوءِ دنيا ۾ ڪوبہ ماڻهو تنهنجي عبادت نہ ڪندو." پاڻ سونهارا ﷺ نهايت بيخوديءَ جي عالم ۾ انهن لفظن جو تڪرار فرمائي رهيا هئا. اها حالت ڏسي ڪري صديق اڪبر رضہ (جيڪو سائبان[1] بنجي دوروازي تي بيٺل هو) اندر آيو ۽ چادر مبارڪ ڪي، جيڪا ڪلهي مبارڪ تان سرڪي هيٺ ڪري پيئي هئي، ٻيهر ٺيڪ ڪيو ۽ نهايت وڏي وقار سان بارگاهہ رسالت (ﷺ) ۾ هن طرح مخاطب ٿيو: "دع مناشدتک ربک فانہ والله منجز لک ما وعدک او کما قال". بس ڪريو! پنهنجي ربّ سان ايتري قدر عاجزي ۽ زاري سان مناجات نہ ڪريو، ڇاڪاڻ تہ مان خدا جو قسم کڻي ڪري چوان ٿو تہ خدا انهن واعدن کي جيڪي ان اوهان (ﷺ) سان ڪيا آهن، ضرور پورو ڪندو (يا انهيءَ مضمون جا ٻيا لفظ چيا).

حضرت صديق اڪبر رضي الله پاڪ جي جنهن واعدي ڏانهن اشارو فرمايو اهو هي هو:

"اذ يوحي ربّک الي المَلٰئکة انيّ مَعکم فَثبتوا الذين اٰمنوا سَاُلقِي في قُلوبِ الذين کفروا الرّعبَ."

"(ياد ڪر) جڏهن تنهنجي پالڻهار ملائڪن ڏانهن وحي ڪيو تہ آءٌ اوهان سان آهيان تنهنڪري مؤمنن کي همتايو، ڪافرن کي دل ۾ سگهو دهشت وجهندس." (پ 9۔ ع 16۔ سورة الانفال آيت نمبر: 12)

بهرحال اها ڳالهہ حضرت صديق اڪبر رضي الله عنہ جي ايمان جي

1۔ گهر يا تنبوءَ جي اڳيان اُس ۽ برسات کان بچڻ جي لاءِ ٿنڀن جي چادرن يا پلي ۽ گاهہ وغيره سان ٺاهيل ڇپر۔ (سنڌيڪار).

پختگيءَ تي دلالت ڪري ٿي ته ان کي الله جي نصرت تي ڪامل يقين هو ان ڪري هن پيغمبر پاڪ ﷺ کي تسلي ڏني. جيڪڏهن ڪنهن کي هتي اهو شڪ هجي ته ڇا رسول الله ﷺ کي الله جي نصرت تي ڪامل يقين نه هو؟ ته ان جو جواب اهو آهي ته رسول الله ﷺ، صديق اڪبر رضہ جي مقابلي ۾ الله جي وڌيڪ معرفت رکندا هئا ۽ حضرت صديق اڪبر رضہ سمورن صحابا رضہ جي مقابلي ۾ ايمان جي لحاظ کان زياده قوي هئا. صديق اڪبر رضہ جي ثابت قدمي، سندن رضہ جي ايمان جي حقيقت جي بنياد تي هئي ۽ رسول الله ﷺ جي بيقراري پاڻ (ﷺ) جي علم بالله جي ڪثرت جي سبب هئي. پاڻ (ﷺ) صديق اڪبر رضہ جي پيٽ ۾ الله کي وڌيڪ ڄاڻن پيا ۽ ان ڪري اهو شڪ لاڳو ٿي ويو هو ته مبادا الله پنهنجي بينيازي جي عظمت ڏيکاري ۽ مون کان بيپرواه ٿي وڃي. حضور انور (ﷺ) الله تعاليٰ جي باري ۾ اها ڳالهه ڄاڻن پيا، جيڪا صديق اڪبر رضہ نه پيو ڄاڻي. ان جو ثبوت اهو آهي ته جڏهن طوفان لڳندو هو ته حضور انور ﷺ جي چهري مبارڪ جو رنگ بدلجي ويندو هو حالانڪ صحابا رضہ ۾ ڪنهن جي چهري جو رنگ نه بدلجندو هو. ۽ حضور انور ﷺ جن فرمايو:

”جيڪڏهن توهان ماڻهو اهي ڳالهيون ڄاڻندا هجو، جيڪي آءٌ ڄاڻان ٿو ته کلو گهٽ ها ۽ روئو وڌيڪ ها، ۽ گهرن کي ڇڏي صحرا ڏانهن نڪري وڃو ها ۽ الله جي قربت ۾ رهڻ اختيار ڪريو ها ۽ هرگز پنهنجي پنهنجي بسترن تي آرام نه ڪريو ها.“

(ج) صديق اڪبر رضہ کي صحابا رضہ جي جماعت ۾ فراست ۽ الهام جي لحاظ کان به خصوصيت حاصل آهي، جنهن جو اظهار ٽن موقعن تي ٿيو. پهريون موقعو ان وقت آيو، جڏهن سمورن صحابين رضہ جي راءِ صديق اڪبر رضہ جي راءِ سان متفق ٿي ويئي. ان جو تفصيل اهو آهي ته جڏهن حضور انور ﷺ جي وفات کانپوءِ اڪثر قبيلا اسلام کان باغي ٿي ويا ۽ اڪثر قبيلن زڪوات ڏيڻ کان انڪار ڪيو ته سمورن صحابين رضہ جي اها راءِ هئي ته ردة وارن يعني زڪوات جي منڪرن سان نرميءَ جو سلوڪ ڪيو وڃي ۽ انهن جي خلاف جنگ نه ڪئي وڃي ڇاڪاڻ ته حالتون ان جي اجازت نٿيون ڏين. مگر صديق اڪبر رضہ چيو ته، جيڪڏهن توهان ماڻهو منهنجو ساٿ نه ڏيندؤ ته آءٌ اڪيلي سر جهاد ڪندس ۽ ان معاملي

۾ اينتري سختي کان ڪم وٺندس، جو جيڪڏهن ڪو مسلمان زڪوات ۾ اُٺ جي ٻڪڇيءَ وارو ڏاوڻ به روڪيندو ته ان جي خلاف جهاد ڪندس. تنهنڪري جڏهن صحابا رضہ سندن اهڙا ثابت قدمي ڏٺي ته سيئي ان جي راءِ سان متفق ٿي ويا.

ٻيو پيرو صديق اڪبر رضہ جي فراست جو اظهار ان وقت ٿيو، جڏهن صحابا رضہ کين چيو ته جيئن ته اوهان زڪوات جي انڪارين جي خلاف جنگ جو اعلان ڪري ڇڏيو آهي، ان ڪري جيش اُسامہ رضہ جي روانگي کي پوئتي ڪري ڇڏيو. اهو ٻڌي حضرت صديق اڪبر رضہ جواب ڏنو ته "الله جو قسم! مان ان پرچم کي نہ کوليندس، جنهن کي حضور انورﷺ جن پنهنجي مبارڪ هٿن سان ٻڌو آهي. خواه ڪجھ (بہ) ٿي وڃي مان حضور اڪرمﷺ جي ارشاد جي تعميل ڪندس." ٽئين موقعي تي ان پلاري جي صاحبِ الهام هجڻ جو ثبوت مليو، جڏهن هن پنهنجي نياڻي ام المؤمنين حضرت بي بي عائشہ صديقہ رضہ کي اهو چيو ته مان توکي هڪ سٺو تحفو ڏيندس ۽ اهو تنهنجا بہ ڀائر ۽ بہ ڀينر آهن. حضرت عائشہ صديقہ رضہ ان وقت نہ سمجھي سگھي تہ بہ ڀينر ڪيئن هونديون، جڏهن تہ ان وقت بہ ڀائر ۽ فقط هڪ ڀيڻ هئي. مگر صديق اڪبر رضہ جي هڪ زوجہ حمل سان هئي، ان ڪري حضرت عائشہ صديقہ جي حيرت کي دور ڪرڻ جي لاءِ ان کي چيو ته منهنجي دل ۾ اها ڳالھ وڌي ويئي آهي تہ ان جي شڪم (پيٽ) ۾ ڇوڪري آهي. ان ڪري ڇوڪري ئي ڄائي. انهيءَ معنيٰ ۾ رسول اللهﷺ جن فرمايو ته "مومن جي فراست کان ڊڄو ڇاڪاڻ ته اهو الله جي نور سان ڏسي ٿو."

(د) حضرت بڪر بن عبدالله المزني رحہ چيو ته صديق اڪبر رضہ کي مڙني صحابا رضہ تي جيڪا فضيلت حاصل هئي، ان جو سبب صلوات ۽ صومہ جي ڪثرت نہ هئي، بلڪ اها شيءِ هئي جا سندس سيني ۾ هئي يعني يقين ڪامل. حضور اڪرمﷺ جي نبوت تي يقينِ ڪامل، الله پاڪ جي هستيءَ تي يقين ڪامل. ڪجھ صحابا رضہ فرمايو تہ صديق اڪبر رضہ کي مڙني صحابين رضہ تي ان ڪري فضيلت حاصل هئي تہ اهو سمورن صحابين رضہ کان وڌيڪ الله ۽ ان جي رسول (ﷺ) سان محبت ڪندو هو.

روايت آهي تہ جڏهن نماز جو وقت ايندو هو تہ صديق اڪبر رضہ

ماڻهن کي چوندو هو ته اي انسانو! ان باه کي وسائڻ جي لاءِ ڪڙا ٿي وڃو، جنهن کي توهان دکايو آهي. هڪ ڀيري هن چيو ته اگر مون کي اهو معلوم ٿي وڃي ته فلاڻو گره جيڪو مون کاڌو هو، اهو شڪ وارو هو ته مان جلد اُلٽي ڪندس، خواه ان سان منهنجي جان ڇو نه هلي وڃي. ڇاڪاڻ ته مون خود رسول اللهﷺ کي اهو فرمائيندي ٻڌو آهي ته "جنهن بدن جي پرورش حرام مال سان ٿي اهو ضرور دوزخ ۾ سڙندو." ان ڪري مان حرام مال کان پرهيز ڪريان ٿو.

(ر) ڪڏهن ڪڏهن اهو فرمائيندا هئا، ته "ڪاش! مان ڳاه هجان ها ۽ مون کي چوپايا کائي وڃن ها ۽ مون کي نه حساب جو ڏپ هجي ها ۽ نه عذاب جو خوف هجي ها!" وڏيڪ فرمايائين، قرآن حڪيم جي ٽن آيتن تي مون خاص طور سان عمل ڪيو آهي. پهرين آيت هيءَ آهي:

"وَ اِن يَمسَسڪ الله بِضرٍ فَلا ڪَاشِف لہ الاَّ هوَ وَ اِن يرِدڪَ بِخَير فلاَ رَادّ لفضلہ"

"۽ جيڪڏهن الله توکي ڪو ڏک پهچائي ته اُن ڏاران ڪو اُن جي لاهڻ وارو ڪونهي، ۽ جيڪڏهن تو لاءِ ڇڱائي گهري ته سندس فضل ڪو هٽائڻ وارو نه آهي." (پ 11- سورة هود آيت: 107) پوءِ مون پنهنجي دل ۾ اهو يقين پيدا ڪري ڇڏيو ته ان ۾ ڪو به شڪ نه آهي ته جيڪڏهن الله مون سان ڀلائي جو ارادو ڪري ته ڪنهن ۾ اها قدرت نه آهي ته اهو ان ڀلائي کي مون کان روڪي ڇڏي. ٻي آيت هيءَ آهي،

"فَا ذڪروني اَذڪر ڪم."

"تنهنڪري مون کي ياد ڪريو ته آءٌ اوهان کي ياد ڪريان." (پ 2-ع 2- سورة آيت: 152) پوءِ مان الله جي ياد ۾ مشغول ٿي ويس ۽ الله جي ياد کانسواءِ، سيني ياد دل مان ڪڍي ڇڏي. ۽ ٽئين آيت هيءَ آهي:

"وما مِن دَآبتہ في الارض الاَّ عَلي اللهِ رِزقها."

"۽ ڪو چرندڙ زمين ۾ آهي ئي نه پر سندس روزي الله تي آهي." (پ 12- ع 1- سورة هود- آيت: 6) ان ڪري مان رزق جي طلب کان بيفڪر ٿي ويس ۽ الله جي اطاعت ۾ مشغول ٿي ويس.

هي ٽي شعر ساڻن منسوب آهن:

"اي اهو شخص! جيڪو دنيا ۾ ان جي زينت جي ذريعي سان سربلندي حاصل ڪرڻ چاهين ٿو، ياد رک ته اعليٰ هجڻ ۾ سربلندي، سر تي رکڻ (محل تعمير ڪرڻ) سان حاصل نٿي ٿي سگهي. اگر تون انسانن ۾ شريف انسانن کي ڏسڻ چاهين ٿو ته ان بادشاهه کي ڏس، جيڪو مسڪين جهڙو لباس پاتل هجي. اهو ئي آهي اهو ماڻهو، جيڪو دراصل پنهنجي پاڇه (مهرباني) سبب انسانن ۾ عظمت جو حقدار آهي ۽ اهوئي آهي اهو ماڻهو جنهن جي دنيا به سنوارجي ويئي ۽ عقبيٰ (آخرت) به سنوارجي ويئي."

(س) جنيد رحه چوي ٿو ته توحيد جي سلسلي ۾ اشرف ڪلمو اهو آهي، جيڪو حضرت صديق اڪبر رضه جي زبان مان نڪتو،

"سبحان من لم يجعل لخلق طريقاً الي معرفه الا العجزعن معرفه."

پاڪ آهي اها ذات (خدا) جنهن مخلوقات کي پنهنجي معرفت جو ڪوئي طريقو ان کانسواءِ نه ٻڌايو ته ان جي معرفت کان عاجز هجڻ جو اعتراف ڪري.[1]

مسئله في الاصول يعني اصول مذهب القوم

حضرت جنيد رحه جو قول آهي ته اهلِ علم ان ڳالهه تي متفق آهن ته تصوف جي عمارت پنجن اصولن تي قائم آهي: (1) ڏينهن جو روزا رکڻ. (ڪڏهن ڪڏهن ناغه ڪرڻ. (نه رکڻ). (2) رات جو قيام ڪرڻ. (3) اخلاص العمل (عمل ۾ اخلاص جو هجڻ). (4) الاشراق علي الاعمال بطول الرعاية. (5) والتوڪل علي الله في ڪل حال.

حضرت سهل بن عبدالله رحه چيو آهي ته اسان جي مسلڪ جا اصول ست آهن: (1) التمسک بڪتاب الله تعاليٰ. (2) اقتداء برسول الله صلي الله عليه وسلم. (3) اڪل الحلال. (4) ڪف الاذي (ٻين کي ايذاءَ ڏيڻ کان پرهيز). (5) احتناب الآثام (گناهن کان بچڻ). (6) توبه. (7) اداء الحقوق (الله ۽ بندن جا حق ادا ڪرڻ).

ڪن صوفين چيو آهي ته اهي ست اصول هي آهن:

(1) اداءَ الفرض.

(2) اجتناب لمحارم.

(3) قطع العلائق.

1ـ ڪتاب اللمع، ص 121 کان 124.

(4) معانقة الفقر. (فقر جو مسلڪ اختيار ڪرڻ).
(5) ترڪ الطلب (نفساني خواهشن کي ڇڏڻ).
(6) ادخار لوقت ثان (ٻئي ڏينهن جي لاءِ ذخيرو ڪرڻ).
(7) انقطاع الي الله.

جنيد رحہ جي دعا:

مصنف رحہ ڪجھ مشائخن جون دعائون بہ باب الدعوات ۾ نقل ڪيون آهن. انهن ۾ حضرت جنيد رحہ جي دعا، جيڪا ڪتاب المناجات مان نڪتل آهي، هيٺ ڏجي ٿي:

"اللهم اني اسئلک يا خير السامعين وبجودک ومجدک يا اکرم الاکرمين و بکرمک و فضلک يا اسمح السامحين و باحسانک و رافتک يا خير المعطين اسئلک سؤال خاشع خاضع متذلل متواضع ضارع اشتدت اليک فاقتہ و انزل بک علي قدر الضرورة حاجته و عظمت فيما عندک رغبتہ و علم ان لايکون شيءِ الا بمشيئتک ولايشفع شافع اليک الا من بعد اذنک فکم من قبيح قد سترتہ و کم من بلاء قد صرفتہ و کم من عثرة قد اقلتها و کم من زلتہ قد سهلت بها وکم من مکروه قد رفعتہ و کم من ثناءَ قد نشرته اسئلک يا سامع اصوات المستغيثين و عالم خفي اضمار الصامتين و مطلع في الخلوات علي افعال المتحرکين و ناظر الي ما دق و جل من آثار الساعين اسئلک ان لا تحجب بسوء فعلي عنک صورتي ولا تفضحني بخفي ما اطلعت عليہ من سري ولا تعاجلني العقوبه علي ما علمته من خلواتي و کن بي في کل الاحوال رافقاً و علي في کل الاحوال عاطفاً... وا سرح بذلک اليک في ميادين المسابقتہ وارزقني من طعم ذلک اللذائذ السايغتہ يا اکرم الا کرمين.[1]

1ـ ترجمو: سڀ کان ڀلا ٻڌندڙ! ۽ سڀ کان وڏي عزت وارا! پنهنجي سخا ۽ بزرگيءَ جي صدقي ۽ سڀ کان ڀلا چشم پوشي ڪندڙ! پنهنجي احسان ۽ ڀلائي جي صدقي، ۽ سڀ کان ڀلا عطا ڪندڙ! پنهنجي احسان ۽ نرميءَ جي صدقي، نياز نوڙت ڪندڙن ذليل ۽ خوارن، هيناهين ڪندڙن، عاجزي ڪندڙن جيان سوال ڪريان ٿو! آءٌ پنهنجي بک کي تنهنجي اڳيان بيان ڪريان ٿو، ۽ پنهنجي طاقت ۽ همت آهر فرياد ڪريان ٿو ۽ جا نيڪي تو وٽ آهي ان جي وٺڻ جي خواهش ڪريان ٿو ۽ تنهنجي ٻانهي ڄاتو تہ تنهنجي گهر کان سواءِ ڪابہ سٺي شيءِ نٿي ٿئي، ۽ تنهنجي موڪل ۽ اجازت سان ٺي ڪو سفارش ڪري سگهي ٿو، ڪيترائي ڏوهدار آهن، جن کي ڍڪئي ۽ (جاري)

هڪ شخص ابراهيم بن شيبان رحہ کي چيو تہ مون کي ڪا نصحيت ڪريو. هن چيو تہ: ”هر وقت الله جو ذڪر ڪندو رھ ۽ ان کان ڪڏھن بہ غافل نہ ٿج ۽ جيڪڏھن اها ڳالھ نہ ٿي سگھي تہ گھٽ ۾ گھٽ پنھنجي موت کان غافل نہ ٿج.“ اُن جو مطلب اهو هو تہ جيڪڏھن موت کي ياد ڪندين تہ پڪ سان الله جي ياد دل ۾ پيدا ٿي ويندي.[1]

تبصرو

ڪتاب اللمع جي مقصدن جو خلاصو پڙهڻ ڪانپوءِ هر عقلمند ۽ ڏاهي جي دل تي هن ڪتاب جي اهميت ۽ قدر و قيمت واضح ٿي ويندي. ان ڪتاب جون خصوصيتون شروع ۾ بيان ڪيون ويون آهن. هن مختصر تبصري ۾ فقط ان جي سڀ کان وڏي خصوصيت ڏانھن پڙهندڙن جو توجه ڇڪائڻ چاهيان ٿو، اُها اها آهي تہ مصنف پنھنجي ڪتاب جي آخري حصي ۾ انھن سمورن غلط عقيدن جي نشاندهي ڪئي آهي، جيڪي چوٿين صدي هجريءَ ۾، ڪجھ صوفين ۾ پيدا ٿي چڪا هئا. اها تمام وڏي خدمت آهي، جيڪا ان انجام ڏني. مصنف فقط نشاندهي تي ڪفايت نہ ڪئي بلڪ انھن سمورن غلط عقيدن کي باطل بہ قرار ڏنو آهي ۽ اهو بيشڪ ان جو تمام وڏو ڪارنامو آهي جنھن جي لاءِ سمورا حق جا ڳھرجائو سندس احسان مند رهندا.

انھن باطل عقيدن جي تصريح (وضاحت) سان اها حقيقت بہ واضح ٿي ويئي تہ تصوف جو چشمو چوٿين صدي هجريءَ ۾ ئي ميرو ٿي ويو هو ۽ اها ڪدورت اڄ بہ موجود آهي. جيتوڻيڪ پوءِ وارن صوفين ان

اهڙن کان ڪيترين ئي مصيبتون هٽايئي، ۽ ڪيترين ئي لغزشون ۽ گناھ مٽايئي، ۽ ڪيترين ئي غلطين ۾ آساني ڪيئي، ۽ ڪيترين ئي خرابيون دور ڪيئي، ۽ ڪيتري ئي واڪاڻ پڪيڙيئي، درمندن جي فرياد ٻڌندڙ! ۽ ڏکن ۾ ماڻ ۾ گھاريندڙن جي دلين جا راز ڄاڻندڙ! ۽ اڪيلائي ۾ لڪي ڪم ڪندڙن جي حالتن جا ڄاڻندڙ! ۽ ننڍين وڏين ڪوشش ۽ محنت ڪندڙن جي چرپر کي ڏسندڙ! آءٌ سوال ٿو ڪريان تہ منھنجي ڪنھن گناھ سبب پنھنجي ديدار کان اڙ نہ ٻڌائج! ۽ منھنجي ڪنھن ڳجھي گناھ جي ڪري، جنھن کي ڄاڻين ٿو، خوار مَ ڪج ۽ منھنجي لڪ ڇپ جي جنھن گناھ کي تون ڄاڻين ٿو ان تي تڪڙي سزا نہ ڏج! منھنجي سڀ ڪنھن حال ۾ مون سان ساٿي ٿيءُ! ۽ منھنجي هر قسم جي احوال تي مون سان نرميءَ وارو برتاءُ ڪر! انهيءَ ڪري ئي، گوءِ جي ميدان ۾ آءٌ ڪٿي سگھان ٿو! ۽ ذڪر اذڪار ۽ معرفت مان حاصل ٿيندڙ لذتن مان ڪجھ عطا فرماءِ! اي ٻاجھارا ۽ سخي خدا! منھنجو عرض اگھاءِ!

1_ ڪتاب اللمع، ص 266.

ڪدورت جي ازالي جي ممڪن حد تائين ڪوشش ڪئي مگر ڪين پوري ڪاميابي حاصل نہ ٿي سگهي. ناڪاميءَ جا سبب نهايت پيچيده آهن، جن جي تفصيل جي گنجائش هن ڪتاب ۾ نہ آهي. فقط ايترو اشارو ڪري سگهان ٿو تہ انسانن جي عظيم اڪثريت طبعاً شخصيت پرست واقع ٿي آهي ۽ ان جو سبب اهو آهي تہ انسانن جي عظيم اڪثريت طبعاً عقل جي بدران جذبن جي غلام آهي. عقل جي ڳالهہ لکن مان فقط ٻن چئن ماڻهن کي ئي اپيل ڪري سگهي ٿي.

دنيا جي تاريخ جي مطالعي مان ڳالهہ واضح ٿي سگهي ٿي تہ هر زماني ۾ عوام الناس ذاتي اهليت ۽ صلاحيت جي مقابلي ۾ نسب جي تعلق کي ترجيح ڏني آهي. جيتوڻيڪ مذهبن جي هادين ۽ بانين ان ڳالهہ کي واضح ڪري ڇڏيو تہ بزرگي جو معيار نسب نہ آهي، بلڪ ذاتي خوبي (تقويٰ) آهي. مگر انهن جي وفات ڪانپوءِ انهن جي پيروڪارن انهيءَ سنهري قانون کي سامهون نہ رکيو ۽ انهن جو شخصيت پرستيءَ جو جذبو انهن جي عقل تي غالب اچي ويو، جنهن جو نتيجو اهو ٿيو جو انهن افضل ۽ اصلح جي بُدران ان شخص سان پنهنجو عقيدت ۽ مؤدت جو رشتو ٻڌو، جيڪو مذهب جي بانيءَ سان صلبي رشتو رکندو هو. ۽ ان غلط طريقي ڪار کي جائز قرار ڏيڻ جي لاءِ انهن اهو مفروضو گهڙيو ۽ ان کي صداقت طور تسليم ڪري ورتو تہ پٽ يا پوٽي يا ڏوهٽي ۾ پيءُ يا ڏاڏي يا ناني جا ذاتي ڪمال هوبهو ۽ جنسي طور منتقل ٿي وڃن ٿا. حالانڪ اهو مفروضو بلڪل باطل آهي، نہ تہ حضرت نوح عليہ السلام جو پٽ مردود نہ ٿئي ها. العاقل تڪفيہ الاشارة.

هاڻ آءُ وري اصل ڳالهہ ڏانهن اچان ٿو، چوٿين صديءَ ۾ تصوف جي صاف چشمي جي گدلي ٿي وڃڻ جو سڀ کان وڏو سبب اهو ٿيو تہ تصوف جي سڀ کان وڏي بدنصيبي اها آهي تہ جنهن زماني ۾ ان تحريڪ جو آغاز ٿيو انهيءَ زماني ۾ اسماعيليہ تحريڪ عالمِ وجود ۾ آئي ۽ انهن ٻنهي تحريڪن جي تدريجي ترقي گڏوگڏ ٿي.

150ھ/ 767ع ۾ هاشم ڪوفيءَ صوفيءَ جو لقب اختيار ڪيو. ان جي وفات 162ھ/ 778ع ۾ ٿي. ان کان پوءِ هي ماڻهو صوفي جي لقب سان مشهور ٿيا: ابراهيم ادهم (متوفي 161ھ/ 777ع)، داؤد طائي (متوفي 165ھ/ 781ع)، فضيل بن عياض (متوفي 188ھ/ 803ع)، معروف ڪرخي

(متوفي 201ھ/ 815ع).

انهيءَ زماني ۾ يعني ٻي صدي هجريءَ جي پوئين اڌ ۾ اسماعيلي تحريڪ عالم وجود ۾ آئي. اسماعيلي مذهب جا بنيادي عقيدا هن طرح آهن: (1) حلول. (2) تجسم[1] ۽ تشبيھ. (3) رجعت. (4) تناسخ. اهي چارئي عقيدا سراسر غير اسلامي آهن ۽ ايراني باشندن جي مزاج سان مطابقت رکن ٿا ڇاڪاڻ تہ اهي عقيدا صدين کان انهن ۾ مقبول هئا.

اسماعيلي تحريڪ کي ڪامياب ڪرائڻ وارن ۾ هيٺيان ماڻهو قابل ذڪر آهن:

(1) المقنع (خراسان جو نقاب پوش نبوت جو دعويدار). بقول ابن خلڪان، ان جو اصل نالو عطا هو. پيءُ جو نالو معلوم نہ ٿي سگهيو.

شروع ۾ اهو شخص مرو ۾ ڌوٻي هو، پر پيدائشي ذهين هو. ان ڪري هن سوچيو تہ ڪپڙن جي بدران ايرانين جي دلين کي ڇونہ ڌوتو وڃي. تنهنڪري پهرين هن سحر (جادو) ۽ سيميا (طلسم) ۽ نيرنگ (چالاڪي) ۾ ڪمال حاصل ڪيو. ان ڪانپوءِ ان 164ھ/ 780ع ۾ خدائي جي دعويٰ ڪئي تہ خدا مون ۾ تناسخ جي طريقي سان حلول ڪري ويو آهي. يعني سڀ کان پهرين خدا آدم ۾ حلول ڪيو، ان جي وفات کانپوءِ نوح عليہ السلام ۾، پوءِ عيسيٰ عليہ السلام ۾، وري ابو مسلم خراساني ۾ ۽ هاڻ مون ۾ حلول ڪيو اٿس. جيئن تہ اهو نهايت بدصورت ۽ ڪاڻو هو، ان ڪري نقاب سان رهندو هو. هي پهريون شخص آهي، جنهن اسماعيل کي تقويت پهچائي ڇاڪاڻ تہ اسماعيلي خود بہ جعفر جي پٽ اسماعيل کي خدا جو اوتار سمجهندا هئا.

اها ڳالھ غور جي لائق آهي تہ تحريڪ تصوف جو آغاز ۽ المقنّع جو فتنو هڪ ئي زماني ۾ ٿيو هو.

(2) انهن اسماعيلين ۾ الوهيت (خدائي) جو ٻيو دعويدار بابڪ خرمي هو. هن 201ھ/ 815ع ۾ خروج (فتنو) ڪيو ۽ ويهن سالن تائين ايران ۾ قيامت صغريٰ برپا رکي ۽ عباسي سلطنت جي حڪمرانن تي ننڊ حرام ڪري ڇڏي. ان جا عقيدا هي هئا:

(الف) مان خدا جو اوتار آهيان. ڪن کي چوندو هو تہ مان الوهيت جو مظهر آهيان.

(ب) منهنجي پيشوا جاويدان ۾ خدا حلول ڪيو ۽ ان جي وفات کانپوءِ

1_ خدا جي مجسم هجڻ جو عقيدو. (سنڌيڪار).

ان جو روح مون ۾ حلول ڪري ويو. گويا هي ماڻهو حلول، تجسم ۽ تناسخ تنهي غير اسلامي عقيدن جي تبليغ ڪندو هو. اسماعيلي ٻه اهي ئي عقيدا رکندا هئا ۽ شهرستاني جي قول مطابق، سمورا ڪٽر اسماعيلي حلول، تجسم، تشبيه، رجعت ۽ تناسخ ارواح جا قائل هئا. تصوف جي تحريڪ ٻه انهيءَ زماني ۾ ابتدائي منزلون طي ۽ ڪري رهي هئي.

(3) عبدالله ابن ميمون القداح. هي اهو شخص آهي، جنهن اسماعيلي تحريڪ کي هڪ سياسي جماعت بنائي ڇڏيو ۽ فلسفيانه بنيادن تي منظم ڪيو. حسن بن صباح انهيءَ شخص جي لڳايل ٻوٽي کي وڌايو ويجهايو. هن سڀ کان پهرين اهو اعلان ڪيو ته جعفر ۽ سندس وڏو پٽ اسماعيل ٻئي اصل ۾ خدا جا اوتار هئا.[1] عبدالله جي وفات 261ھ/ 875ع ۾ ٿي. ان زماني ۾ بايزيد بسطامي رحه وفات ڪئي.

القداح غير معمولي تنظيمي ۽ تبليغي صلاحيتن جو مالڪ هو. ان مبلغن (دعاة *) جي هڪ جماعت تيار ڪري ايران جي مڙني وڏن شهرن ۾ موڪلي. ڪوفه اسماعيلي تحريڪ جو مرڪز بڻيو. هتي هڪ شخص حمدان اشعث المعروف قرمط رهندو هو. هي شخص القداح جو پرجوش حامي بڻجي ويو ۽ ان اسماعيلي تحريڪ کي ان جوش سان ڦهلايو، جو انهيءَ تحريڪ جو ٻيو نالو قرامطي تحريڪ پئجي ويو. ۽ اسماعيلي، قرامط (قرامطين) جي نالي سان مشهور ٿي ويا. انهن سؤ سالن تائين (278ھ/ 890ع کان 381ھ/ 990ع تائين) اسلامي دنيا کي ظلم جي لاءِ استعمال ڪيو. اسلامي بادشاھ ان جي نالي کان ڏڪندا هئا. حجر اسود، عام ۽ خاص جو بوسه گاھ، مرجع انام[2] ويهن سالن تائين (930ع کان 950ع تائين) قرامطين جي آستاني جي زينت بڻيو رهيو. اسلامي دنيا جي بيوسي ۽ لاچاري جو اندازو ان ڳالھ مان ٿي سگهي ٿو ته دنيا جي مسلمانن حجر اسود جي حصول جي لاءِ جنگ جي دعوت جي بدران سون ۽ هيرن جي پيشڪش ڪئي، جيڪا قرامطين حقارت وچان نڪرائي ڇڏي. اسلامي دنيا جي منهن تي اها اهڙي چماٽ هئي، جنهن جو ڏک اڄ ٻه محسوس ٿي رهيو آهي.

1ـ تفصيل جي لاءِ ڏسو ڪتاب الملل والنحل للشهرستاني. ص 136.

* دعوت ڏيندڙ ـ (سنڌيڪار).

2ـ مخلوق جي رجوع ڪرڻ جي جاءِ ـ (سنڌيڪار).

انهن قرامطين اسماعيلي مذهب جا جيڪي اصول ۽ قائدا ترتيب ڏنا تن جو تفصيل هتي ڏيڻ جي ضرورت نہ آهي. بنيادي چار اصول، حلول ۽ تجسم ۽ رجعت ۽ تناسخ ارواح، جيئن لکي چڪو آهيان، چارئي سراسر ڪفر ۽ الحاد ۽ زنديقي آهن. جيڪا ڳالهہ لکڻ چاهيان ٿو اُها فقط اها آهي تہ انهن قرامطين پنهنجي انهن باطل عقيدن جي ترويج جي لاءِ جتي ٻيا مختلف طور طريقا اختيار ڪيا، اتي ويچاري تصوف کي بہ پنهنجو ذريعو بنايو. ان جو تفصيل اهو آهي تہ جڏهن انهن اسلام جي دشمن ان حقيقت جو مشاهدو ڪيو تہ اهل سنت و الجماعت جي عوام جي عظيم الشان اڪثريت دين جي اصول ۽ فروع کان اڻڄاڻ آهي، شخصيت پرستي، اسلاف پرستي، آثار پرستي، قبرپرستي، پير پرستي، آل پرستي، روايات پرستي، وهم پرستي، اعجوبہ پرستي جي لعنت ۾ ڦاٿل آهي، صوفين کي خيرالبشر سمجهي ٿي، انهن جي ڪرامتن جي افسانن کي قرآن ۽ حديث کان محبوب رکي ٿي ۽ هر ان ڳالهہ تي جيڪا ڪنهن شيخ طريقت سان منسوب هجي، بغير تحقيق جي، بغير ڪنهن بحث ۽ تڪرار جي ايمان آڻي ٿي. انڌي تقليد انهن جي دل ۽ دماغ کي ايتري قدر بيحس ۽ تحقيق جي ذوق اوپرو ڪري ڇڏيو آهي، جو اهي هر ناممڪن ڳالهہ کي دل وجان سان قبول ڪرڻ تي آماده آهن شرط اهو آهي تہ ان کي چوٽين نياٽي، ان جي مڙس ۽ ان جي پٽ سان منسوب ڪيو وڃي.

ان ڪري انهن قرامطين تصوف جو لباس اوڍيو. تڪيہ جي دستار مٿي تي رکي، سالوس[1] جي مسند وڇائي، شيادي[2] جي وهاڻي سان ٽيڪ ڏني ۽ مڪر ۽ فريب جي بازار گرم ڪئي ۽ پنهنجي مخصوص عقيدن (حلول ۽ تجسم ۽ تشبيهہ ۽ الوهيت علي رضہ و غير ذلڪ) کي شيخ طريقت بڻجي ڪري سادن ۽ ابوجهہ مسلمانن جي دلين ۾ پختو ڪرڻ شروع ڪري ڏنو.

جيئن تہ انهن قرامطي صوفين سڄي عمر دوکيبازي ڪئي ان ڪري ڪنهن کي انهن جي باري ۾ ڪو شڪ نہ ٿي سگهيو ۽ اهڙي طرح هن هڪ طرف اسلامي تصوف ۾ غير اسلامي عقيدن (حلول، تجسم، ڪفاره)

1_ سالُوس فارسي زبان جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي دغا_ فريب، دوکو، مڪاري، رياڪاري_ (سنڌيڪار).

2_ شيادي= دوکوُ (سنڌيڪار).

جي ملاوٽ ڪئي، ٻئي طرف لکين جاهلن کي گمراهه مشرڪ ۽ بدعتي بڻائي ڇڏيو ۽ انهيءَ بچڙي فعل ۾ کين غير معمولي ڪاميابي حاصل ٿي. يعني سؤ سالن جي اندر اندر انهن تصوف ۾ ايتري قدر غلط عقيدا داخل ڪري ڇڏيا جو طاؤس الفقرا رحه کي انهن جي ترديد ۾ هڪ مستقل باب لکڻو پيو.

ان ڳالهه جو ثبوت ته انهن مصنوعي صوفين يعني قرامطين جي تلقين سان ڪوڙ سارا صوفي گمراهه ٿي ويا، عزالدين محمود بن علي ڪاشاني متوفي 735ھ جي تصنيف بنام ”مصباح الهدايه و مفتاح الڪفايه“ صفحو 49 ڇاپو تهران شايع ڪندڙ ڪتب خانه سنائي تان ملي سگهي ٿو، جنهن کي عوام الناس، اڻڄاڻي سبب ”عوارف المعارف“ جو فارسي ترجمو سمجهن ٿا.

مطلب ته باطني فرقي قرامطه تصوف جي چادر اوڍي: (1) اسلامي تصوف ۾ غير اسلامي عقيدا داخل ڪري ڇڏيا ۽ (2) لکين مسلمانن کي گمراهه ڪري ڇڏيو.

اللهم احفظنا من شرور انفسهم و خبث بواطانهم۔

فصل ستون

شيخ ابوبڪر بن ابي اسحاق الڪلاباذي رح

(متوفي 385ھ)

" ڪتاب التعرف لمذهب اهل تصوف" جو مصنف

سوانح حيات:

سندس پورو نالو ابوبڪر ابن ابي اسحاق محمّد ابن ابرهيم ابن يعقوب النجاري الڪلاباذي رحہ آهي. ڪلاباذ شهر بخارا جي هڪ محلي جو نالو آهي. هن انهيءَ شهر ۾ وفات ڪئي. تصوف کان علاوه فقہ ۾ بہ مهارت حاصل ڪيائين جاڪاڻ تہ انهيءَ زماني ۾ ناليرو صوفي، عالمِ دين بہ هوندو هو. 385ھ ۾ وفات ڪيائين. ڪتاب التعرف کان علاوه هُن 222 چوندہ حديثن جي شرح بہ لکي هئي، جنهن جو نالو "بحرالفوائد في معاني الاخبار" آهي. اهو ڪتاب اجا تائين اڻ ڇپيل آهي. ان جا قلمي نسخا لندن، پيرس ۽ استنبول جي ڪتبخانن (لئبريرين) ۾ محفوظ آهن.

هن جي شهرت گهڻي ڀاڱي ڪتاب التعرف جي ڪري آهي. ان ڪتاب کي، ان جي زندگيءَ ۾ ئي عام مقبوليت جي سند حاصل ٿي ويئي هئي. هي ڪتاب اڄ تائين صوفين ۾ مستند تسليم ڪيو ويجي ٿو ۽ هر زماني ۾ ان جون شرحون لکيون ويون. ان ڪتاب جي عظمت جو اندازو ڪرڻ جي لاءِ راهِ حق جي شهيد، زماني جي ڏاهي، يتيمة الدهر[1] شيخ شهاب الدين سهر وردي المقتول 587 ھ جو هي قول ڪافي آهي "لولا التعرف لما عرف التصوف" جيڪڏهن ڪتاب التعرف نہ لکيو وڃي ها تہ اسان علم تصوف کان آگاه نہ ٿي سگهون ها. حاجي خليفہ پنهنجي تاليف ۾ ان ڪتاب جي ڇهن مشهور شرحن جو تذڪرو ڪيو آهي: (1) خود منصف جي قلم مان جنهن جو نالو "حسن التصرف" آهي. (2)

1۔ زماني جو يتيم۔ (سنڌيڪار).

بي شرح عبدالله الانصاري هروي متوفي 481ع. (3) ٽئين علاؤ الدين علي ابن اسماعيل القونوي متوفي 729ھ. (4) چوٿين اسماعيل ابن محمد ابن عبدالله المستملي لکي هئي. مگر حاجي خليفه غلطيءَ سان، ”حسن التصرف“ کي ڪلاباذي سان منسوب ڪيو آهي، دراصل اهو قونوي جي شرح جو نالو آهي. مستملي جي شرح 710ھ کان اڳ لکي ويئي هئي. هن اها ڳالھ لازمي ڪئي ته پهرين تعرف جي عربي عبارت لکي، پوءِ فارسيءَ ۾ ان جي شرح لکي. هي ڪتاب گهڻو عرصو اڳ، نولڪشور پريس لکنؤ مان شايع ٿيو هو. شيخ علي ابن احمد المهائمي متوفي 835ع قونوي جي نصن جي شرح ۾ تعرف مان هڪ ڊگهو اقتباس ڏنو آهي. امام سيوطي رحہ متوفي 911ھ ”تائيد الحقيقة العالية“ ۾ تعرف مان ڪوڙ سارا اقتباس ڏنا آهن. پروفيسر ميسنيون (فرنچ مستشرق) به پنهنجي ڪتاب ۾، جيڪو الحلاج جي عقيدن جي باري ۾ لکيو اٿس، تعرف مان ڪيترائي اقتباس ڏنا آهن.

اها ڳالھ مڃيل آهي ته رسالہ قشيريہ ۽ قوت القلوب کان پوءِ ڪتاب التعرف عربي زبان ۾ سڀ کان وڌيڪ مقبول آهي ۽ ڏاڍو مستند ڪتاب سمجهيو ويجي ٿو. ان جي مقبوليت جا سبب هي آهن:

(1) ان ڪتاب ۾ اختصار کي خيال ۾ رکيو ويو آهي يعني درياءَ کي ڪوزي ۾ بند ڪيو ويو آهي.

(2) مصنف هن ڪتاب ۾ ان ڳالھ کي ثابت ڪيو آهي ته تصوف، قرآن ۽ حديث تي ٻڌل آهي. ان جي ڪابہ تعليم اسلامي شريعت جي خلاف نہ آهي. ان ڪري مصنف ڪتاب جي شروع ۾ اسلام جي بنيادي عقيدن کي تفصيل سان بيان ڪيو آهي. ڪتاب التعرف جي ان حصي جي اهميت جو اندازو ڪرڻ لاءِ فقہ اڪبر سان ان جي ڀيٽ ڪرڻ ڪافي ٿيندو.

(3) فقہ اڪبر، جيئن پروفيسر وينسنڪ ثابت ڪيو آهي ته، هڪ حنبلي عالم دين جي تصنيف آهي. ڪلاباذي رحہ عقيدن جي تفصيل ۾ اهائي ترتيب ڏيان ۾ رکي آهي، جيڪا فقہ اڪبر ۾ ڏني ويجي ٿي ۽ ڪن جاين تي ايتري قدر لفظي مطابقت موجود آهي، جو ان کي ڏسي ڪري ان ڳالھ ۾ ڪوبہ شڪ نٿو رهي ته هي ڪتاب ڪلابازي رحہ جي سامهون هو. هيٺ ڪجھ مثال ڏجن ٿا:

(1) فقہ اڪبر عقيدو ٻيو ص 188، ”الله هڪ آهي. اهو ازل کان آهي

۽ ابد تائين رهندڙ. پنهنجيءَ نالن ۽ صفتن سميت. جن صفتن جو تعلق ان جي ذات سان آهي اهي هي آهن: حيات، قدرت، علم، ڪلام، سمع، بصر ۽ ارادو. ان جون فعلي صفتون هي آهن: تخليق، قيومت، ابداع (ايجاد) تجديد، جعل وغيره.“

(2) تعرف باب الخامس (باب پنجون) ص 33. ”سمورا صوفي ان ڳالهه کي تسليم ڪن ٿا ته الله تعاليٰ واحد، احد، فرد، صمد، قديم، عالم، قادر، حي، سميع، بصير، جواد، رئوف، جبار، مالڪ، رب، رحمٰن، رحيم، عزيز، ڪبير، باقي، اول، آخر، حڪيم، متڪلم، خالق، ۽ رزاق آهي. اهو حقيقي صفتن جو مالڪ آهي، مثلاً: علم، قدرت، رحم، حڪمت، عظمت، قدرت ۽ ارادو (منشا، مرضي).“

(3) فقہ اڪبر عقيدو ٽيون، ص 189، ”قران الله جو ڪلام آهي، جيڪو صحيفن ۾ لکيل آهي، انسانن جي حافظي ۾ محفوظ آهي ۽ زبانن سان ان جي تلاوت ڪئي ويجي ٿي.“

(4) تعرف ”صوفين جو ان تي اجماع آهي ته قرآن الله جو ڪلام آهي، جنهن جي زبانن سان تلاوت ڪئي ويجي ٿي، ڪتاب ۾ لکيل آهي ۽ حافظن جي سينن ۾ محفوظ آهي.“

ڪلاباذي رحہ انهن تصريحن (وضاحتن) جي ضرورت ان ڪري محسوس ڪئي ته 922ع کان، جڏهن حلاج کي ڦاسيءَ تي ٽنگيو ويو، خاص (ماڻهو) ۽ علماءَ تصوف کان بدظن ٿي ويا هئا، ۽ ائين معلوم ٿئي پيو ته تصوف جي لاءِ اسلام ۾ ڪا جڳهه باقي نه رهندي. جڏهن حلاج کي ڦاهي ڏني وئي ته ڪلاباذي رحہ ننڍ پڻ جي عالم ۾ هو ۽ جڏهن هن هوش سنڀاليو ته ڏٺائين ته خاص (ماڻهو) تصوف کان بدگمان آهن ان ڪري هن هي ڪتاب لکيو ته جيئن هُو اهو ثابت ڪري سگهي ته صحيح اسلامي تصوف، شريعت کان جدا نه آهي، ۽ صوفين جو ڪوبہ عقيدو اسلامي تعليم جي خلاف نه آهي. بس ان ڪري سندس هن ڪتاب کي تصوف جي دنيا ۾ اهو مقام حاصل آهي، جيڪو قشيري رح، ابوطالب مڪي رحہ، ابو نصر سراج رحہ ۽ هجويري رحہ جي تصنيفن کي بہ حاصل نه ٿي سگهيو. عالمن انهيءَ ڪتاب التعرف جي بنياد تي تصوف کي تسليم ڪيو. امام غزالي رحہ، ڪلاباذي رحہ جي ئي نقشِ قدم تي هلي احياءَ العلوم الدين ۾ شريعت ۽ طريقت ۾ مصالحت جو فريضو انجام ڏنو، جيڪو سندس تمام وڏو ڪارنامو آهي.

ڪتاب جو تعارف:

ڪتاب النعرف ۾ 75 باب آهن، جن کي پنجن حصن ۾ تقسيم ڪري سگهجي ٿو. ان جو تفصيل هي آهي :

(1) مقدمو باب ا کان 4 تي مشتمل. انهن ابتدائي بابن ۾ مصنف تصوف جي موضوع جي باري ۾ تمهيد لکي آهي، جنهن ۾ هن لفظ صوفي جو مفهوم ۽ ماخذ بيان ڪيو آهي ۽ اڪابر صوفين جا نالا ڏنا آهن، مثلاً: حضرت علي رضہ، حضرت حسن رضہ، حضرت حسين رضہ، حسن بصري رحہ، مالڪ بن دينار رحہ، فضيل بن عياض رحہ، سفيان ثوري رحہ جن جي دينداري تي ڪنهن به شڪ نہ ڪيو. آخر ۾ مصنف انهيءَ شان و شوڪت جو ذڪر ڪيو آهي جيڪو اسلام کي قرون اوليٰ ۾ حاصل هو ۽ انهيءَ تنزل تي افسوس جو اظهار ڪيو آهي، جيڪو مصنف جي دور ۾ رونما ٿي چڪو هو. غالباً پهريون صوفي جنهن اسلام جي زوال تي پنهنجي ڏک ۽ غم جو اظهار ڪيو آهي، سو حارث محاسبي رحہ آهي تنهن ڪري هن پنهنجي تصنيف ”نصائح“ ۾ وڏي افسوس سان لکيو آهي تہ:

”اسان جي زماني ۾ (ٽئين صدي هجري جي آغاز ۾) اها حالت ظاهر ٿي آهي تہ اها جماعت ستر کان وڌيڪ فرقن ۾ ورهائجي چڪي آهي. انهن مان هڪ ئي فرقو ناجي (نجات وارو) ٿي سگهي ٿو. باقي بچيل فرقن جي باري ۾ الله ئي بهتر ڄاڻي ٿو تہ انهن جو انجام ڇا ٿيندو. مون پنهنجي سڄي عمر انهن فرقن جي باهمي اختلافن جي مطالعي ۾ گذاري آهي ۽ راهِ راست (صراط مستقيم) ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. انهن فرقن جي نظرين ۽ عملن کي غور سان ڏٺو آهي ۽ عالمن جيڪي ڪجھ لکيو آهي، اهو بہ پڙهيو آهي. فقيهن ۽ عالمن الاهيات تي جيڪو ڪجھ لکيو آهي، اهو بہ منهنجي نظرن مان گذريو آهي. مختلف فرقن جي عالمن جيڪي ڪجھ لکيو آهي، ان جو بہ مطالعو ڪيو اٿم. انهن جي ڪتابن مان جيڪي ڪجھ ۽ جيترو قدر مان سمجهي سگهان پيو، (سو) چڱي نموني سمجهيو اٿم ۽ مان ان نتيجي تي پهتو آهيان تہ انهن جا باهمي اختلاف سمنڊ جيان گهرا آهن. ان سمنڊ ۾ ڪوڙ سارا فرد ٻڏي چڪا آهن، فقط هڪ ٿورڙي جماعت ڪناري تائين پهچي سگهي آهي. مون کي چڱي طرح معلوم آهي تہ هر فرقو اها دعويٰ ڪري ٿو تہ مان ئي راهِ راست تي آهيان منهنجا مخالف تباهہ

ٿي ويندا.“

(2) ٻيو حصو باب 5 کان 30 تي مشتمل آهي، جنهن ۾ هُن اسلام جي انهن عقيدن کي وضاحت سان درج ڪيو آهي، جن کي سمورا صوفي ايمان جو مدار سمجهن ٿا. ان تصريح (وضاحت) مان اهو ثابت ڪرڻ آهي ته هڪ نظام جي حيثيت سان تصوف اسلام جي دائري جي اندر آهي، ٻاهر نه آهي. صوفين جا عقيدا اسلام سان ڪلي مطابقت رکن ٿا. اهي ڪنهن اهڙي ڳالهه کي تسليم نٿا ڪن، جيڪا قرآن ۽ حديث جي خلاف هجي. تنهنڪري هُو لکي ٿو:

”هي آهن صوفين جا صحيح عقيدا. جنهن کي شڪ هجي (سو) انهن جي تصنيفن جو خود مطالعو ڪري، ان کي معلوم ٿي ويندو ته اسان جيڪي ڪجهه لکيو آهي، سو بلڪل سچ آهي. جيڪڏهن طوالت جو ڊپ نه هجي ها ته اسان پنهنجي هر جملي تي انهن جي تصنيفن مان شاهديون پيش ڪري سگهون ٿا.“

(3) ٽيون حصو باب 31 کان 51 تي مشتمل آهي. جنهن ۾ هُن صوفين جي مختلف حالتن ۽ مقامات جو تفصيل بيان ڪيو آهي، مثلاً: خوف، رجاء، محبت، صبر ۽ شڪر وغيره.

(4) چوٿون حصو باب 52 کان 63 تائين تي مشتمل آهي، جيڪو هن ڪتاب جو اهم حصو آهي. ان ۾ هُن صوفين جي اصطلاحن جو مفهوم قلمبند ڪيو آهي. هُن ان ڳالهه کي واضح ڪيو آهي ته صوفين اهي اصطلاح پنهنجي قلبي وارداتن ۽ باطني مشاهدن جي اظهار جي لاءِ ايجاد ڪيا آهن. ۽ اها به وضاحت ڪئي آهي ته مون فقط انهن اصطلاحن جو مفهوم بيان ڪيو آهي، مگر وارداتون ۽ مشاهدا بذات خود ناقابلِ بيان آهن. حالتن ۽ مقامن جي نوعيت ۽ ڪيفيت کي لفظن جي ذريعي بيان نٿو ڪري سگهجي.

(5) پنجون حصو باب 64 کان 75 تي مشتمل آهي، جنهن ۾ هُن تصوف جي مختلف مظهرن جو بيان ڪيو آهي ۽ اهو ثابت ڪيو آهي ته فقط صوفي ئي اهل الله آهن.

بابن جو تفصيل:

هيٺ ڪتاب التعرف جي بابن جي فهرست ڏجي ٿي ته جيئن پڙهندڙن کي ڪتاب جي مضمونن کان واقفيت ٿي سگهي:

(1) الباب الاول قولهم في الصوفيہ لماسميت الصوفيہ صوفيہ؟

(2) الباب الثاني في رجال الصوفيہ.
(3) الباب الثالث في من نشر علوم الاشارة كتبا و رسائل.
(4) الباب الرابع في من صنف في المعاملات.
(5) الباب الخامس شرح قولهم في التوحيد.
(6) الباب السادس شرح قولهم في الصفات.
(7) الباب السابع اختلافهم في انہ لم يزل خالقاً.
(8) الباب الثامن اختلافهم في الاسماءَ.
(9) الباب التاسع قولهم في القرآن.
(10) اختلافهم في الكلام ما هو.
(11) قولهم في الرؤية.
(12) اختلاف قولهم في رؤية النبي عليہ السلام.
(13) قولهم في القدر و خلق الافعال.
(14) قولهم في الاستطاعة.
(15) قولهم في الجبر.
(16) قولهم في الاصلح.
(17) قولهم في الوعد والوعيد.
(18) قولهم في الشفاعة.
(19) قولهم في الاطفال.
(20) قولهم في ماكلف الله البالغين.
(21) قولهم في معرفة الله تعاليٰ.
(22) اختلافهم في المعرفة نفسها.
(23) قولهم في الروح.
(24) قولهم في الملائكة و الروح.
(25) قولهم ما اضيف الي الانبياء من الزلل.
(26) قولهم في كرامات الاولياء.
(27) قولهم في الايمان.
(28) قولهم في حقائق الايمان.
(29) قولهم في المذاهب الشرعيہ.
(30) قولهم في المكاسب.
(31) قولهم في علوم الصوفية علوم الاحوال.
(32) في التصوف ما هو.

(33) في الكشف عن الخواطر.
(34) في التصوف والاستر سال.
(35) قولهم في التوبة.
(36) قولهم في الزهد.
(37) قولهم في الصبر.
(38) قولهم في الفقر.
(39) قولهم في التواضع.
(40) قولهم في لخوف.
(41) قولهم في التقوىٰ.
(42) قولهم في الاخلاص.
(43) قولهم في الشكر.
(44) قولهم في التوكل.
(45) قولهم في الرضاء.
(46) قولهم في لذكر.
(47) قولهم في اليقين.
(48) قولهم في الانس.
(49) قولهم في القرب.
(50) قولهم في الاتصال.
(51) قولهم في المحبة.
(52) قولهم في التجريد و التفريد.
(53) قولهم في الوجد.
(54) قولهم في الغلبہ
(55) قولهم في السكر.
(56) قولهم في الغيبة و الشهود.
(57) قولهم في الجمع والتفرقہ.
(58) قولهم في التجلي والا ستتار.
(59) قولهم في الفناء و البقاءَ.
(60) قولهم في الحقائق المعرفہ.
(61) قولهم في التوحيد.
(62) قولهم في صفة العارف.
(63) قولهم في المريد و المراد.

(64) قولهم في المجاهدات والمعاملات.
(65) حالهم في الكلام علي الناس.
(66) في توقي القوم و مجاهدا تهم.
(67) في لطائف الله للقوم تنبيهہ إيام بالهتاف.
(68) تنبيهہ اياهم بالفراسات.
(69) تنبيهہ اياهم بالخواطر.
(70) لطائف الحق بهم في غيرة عليهم.
(71) تنبيهہ ايا هم في الروياء و لطائفها.
(72) لطائف بهم في ما يحملهم.
(73) لطائف بهم في الموت وبعده.
(74) من لطائف ماجري عليهم.
(75) في السماع.

انهن عنوانن جي مطالعي سان اها ڳالهہ چڱي طرح واضح ٿي سگهي ٿي تہ مصنف درياءَ کي ڪوزي ۾ بند ڪيو آهي. پروفيسر نڪلسن ڪتاب اللمع جي ديباچي ۾ اها ڳالهہ بلڪل صحيح لکي آهي تہ ڪتاب التعرف وڌو مستند ڪتاب آهي ۽ انهن انـن ڪتابن مان آهي، جن جو مطالعو تصوف جي تاريخ جي لاءِ پيڙهہ جي پٿر جيان آهي، جنهن وقت بہ اها لکي ويندي. منهنجي راءِ ۾ اهي اٺ ڪتاب هي آهن:

(1) ڪتاب الرعاية لحقوق الله، تصنيف، حارث المحاسي رحہ.
(2) ڪتاب الصدق، تصنيف ابو سعيد الخزار رحہ.
(3) رسائل جنيد، تصنيف جنيد بغدادي رحہ.
(4) ڪتاب المواقف، تصنيف امام نفّري رحہ.
(5) ڪتاب التعرف، تصنيف ڪلاباذي رحہ.
(6) قوت القلوب، تصنيف ابو طالب مڪي رحہ.
(7) رسالہ قشيريہ، تصنيف ابو القاسم قشيري رحہ.
(8) ڪتاب اللمع، تصنيف ابو نصر سراج رحہ.

هتي تحديث نعمت طور اها ڳالهہ لکان ٿـو تہ الله تعاليٰ پنهنجي فضل ۽ ڪرم سان مونَ کي انهن انـن ڪتابن جي ڪثرت سان مطالعي جي توفيق عطا فرمائي، ۽ تصوف جي تاريخ لکڻ جي لياقت عطا فرمائي.

ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء.

نوٽ: نڪلسن جي راءِ ۾ اهي اٺ ڪتاب هي آهن:

(1) ڪتاب اللمع للسراج رحہ م 378ھ (2) ڪتاب لتعرف للڪلاباذي رحہ م 385ھ. (3) قوت القلوب للمڪي رحہ م 386ھ. (4) طبقات الصوفيہ للعبد الرحمٰن السلمي رحہ م 412ھ. (5) الحلية الاولياء للابو نعيم الاصفهاني م 430ھ (6) الرسالة القشيريہ للابو القاسم القشيري رحہ م 465 ھ. (7) ڪشف المحجوب للهجويري رحہ م 472ھ. (8) تذڪرة الاوليا للعطار رحہ م 621 ھ (مؤلف).

باب پنجون: صوفين سڀني جو باري تعاليٰ جي ذات جي وحدت جو عقيدو

صوفين جو ان ڳالھ تي اجماع ٿي چڪو آهي تہ الله تعاليٰ واحد (هڪ) آهي، احد آهي، فرد آهي، صمد آهي، قديم آهي، عالم آهي، قادر آهي، حي آهي، سميع ۽ بصير آهي، عزيز ۽ عظيم آهي، جليل ۽ ڪبير آهي، جواد ۽ رؤف آهي، متڪبر ۽ جبار آهي، باقي ۽ اول آهي، الہ ۽ سيد (آقا) آهي، مالڪ ۽ رب آهي، رحمٰن ۽ رحيم آهي، متڪلم آهي، مريد آهي، حڪيم آهي، خالق ۽ رازق آهي. انهن سمورين صفتن سان موصوف آهي، جن سان هُن پنهنجي پاڻ کي متصف ڪيو آهي ۽ انهن سمورن نالن سا مسميٰ (موسوم) آهي، جن سان هن پنهنجي پاڻ کي موسوم ڪيو آهي. اهو ازل کان پنهنجي صفتن ۽ پنهنجي نالن سان موجود رهيو آهي ۽ ڪنهن اعتبار کان بہ پنهنجي مخلوقات سان مشابه يا مماثل نہ آهي. ان جي ذات، مخلوقات جي ذاتين سان مشابه نہ آهي ۽ ان جون صفتون، مخلوقات جي صفتن سان مشابه نہ آهن. ڪابہ اهڙي ڳالھ جيڪا مخلوقات تي منطبق (برابر) ٿي سگهي ٿي ۽ جيڪا انهن جي حادث هجڻ تي دلالت ڪندي هجي، (سا) اُن سان منسوب نٿي ٿي سگهي. اهو هميشہ کان مخلوقات تي سابق ۽ متقدم رهيو آهي. هر شيءِ کان اڳ موجود رهيو آهي. ان کانسواءِ ڪابہ شيءِ قديم نہ آهي ۽ ان کانسواءِ ڪابہ شيءِ الہ نہ آهي (لاقديم غيره ولا الہ سواه). اهو نہ جسم آهي نہ شبح (شڪل) آهي، نہ صورت آهي نہ شخص آهي، نہ جوهر آهي نہ عرض آهي، نہ ان جي لاءِ اجتماع آهي نہ افتراق (عليحدگي) آهي، نہ اهو متحرڪ آهي نہ ساڪن آهي: نہ اهو گهٽ ٿئي ٿو نہ زياده ٿئي ٿو، نہ ان جا حصا آهن نہ جزا آهن، نہ هٿ پير آهن نہ عضوا آهن، نہ اهو ڪنهن طرف ۾ آهي نہ ڪنهن مڪان ۾ آهي، نہ ان تي آفتون

جاري ٿي سگهن ٿيون ۽ نہ ننڍ ان تي غالب اچي سگهي ٿي. وقت ان کي متداول (منقلب) نٿا ڪري سگهن (يعني هينئر فاعل هو، هاڻي معطل ٿي ويو) ۽ اشارا ان کي متعين نٿا ڪري سگهن. مڪان ان تي حاوي نٿو ٿي سگهي. زمان ان کي متاثر نٿو ڪري سگهي. نہ ان جي لاءِ مماسة (ڇهڻ) جائز ٿي سگهي ٿي نہ ان تي عُزلة (عليحدگي) لاڳو ٿي سگهي ٿي. نہ اهو ڪنهن مڪان ۾ حلول ڪري سگهي ٿو ۽ مڪان ان ۾ حلول ڪري سگهي ٿو. افڪار (فڪرَ) ان جو احاطو نٿا ڪري سگهن ۽ پردا (حجابَ) ان کي ڳُجهو نٿا ڪري سگهن ۽ اکيون ان کي ڏسي نٿيون سگهن.

هڪ تمام وڏي صوفيءَ[1] ان جي باري ۾ (گفتگوءَ جي سلسلي ۾)

1_ ڪلاباذي رحہ ان ڪتاب ۾ حسين بن منصور الحلاج جو نالو وٺي ان جو ڪو قول نقل نہ ڪيو آهي. جيتوڻيڪ ان ۾ ڪوبہ شڪ نہ آهي تہ اهو قول ان جوئي آهي. اها ڳالهہ ظاهر ۾ حيرت انگيز آهي، مگر ان جو سبب اهو آهي تہ جڏهن ڪلاباذي رحہ هوش سنڀاليو تہ اسلامي دنيا ۾ حلاج جو نالو عالمن جي طرفان ڪفر جي فتوىٰ جي سبب تنقيد جو نشانو بڻيل هو. عام مسلمان ان کي ڪافر ۽ زنديق سمجهندا هئا. ان ڪري ڪلاباذي رحہ ان جا اقوال تہ پنهنجي ڪتاب ۾ ڪيترين جاين تي نقل ڪيا آهن، مگر ان جو نالو نہ لکيو آهي، متان عوام خود ان ڪان ۽ سندس تصنيف کان ئي بدظن ٿي وڃن.

ڪلاباذي رحہ هميشہ اهو چئي ڪري ان جا قول نقل ڪيا آهن تہ هڪ عظيم المرتبہ صوفي جو قول آهي. الخ. باب 66 ۾ صوفين جي مجاهدن جي سلسلي ۾ هُن حلاج جي مجاهدن جو ذڪر ضرور ڪيو آهي مگر اتي ان جو نالو ابو المغيث لکيو آهي، جيڪو ان جي غير معروف ڪنيت آهي. تنهنڪري لکي ٿو تہ، " ابو المغيث ڪڏهن رات جو نہ سُتو، نہ آرام ڪيائين ڇاڪاڻ تہ اهو قائم الليل هو، سڄي رات نماز ۽ عبادت ۾ گذاريندو هو. جڏهن ننڊ مٿس غلبو ڪندي هئي ۽ ان جا ڇپر ڳورا ٿي ويندا هئا تہ اهو پنهنجي پيشاني پنهنجي گوڏن تي رکي ڪري ٿور دير جي لاءِ آرام ڪندو هو. هڪ شخص کيس چيو "پنهنجي نفس سان نرمي ڪريو". هن ورائيو تہ "الله! الرفيق (خدا مهربان) مون سان مهرباني نہ ڪئي جو مان نفس کي راحت پهچايان. ڇا تون سيد المرسلين ﷺ جو هي قول نہ ٻڌو آهي تہ، "اشد الناس بلاءً النبياءَ الامثل فال مثل" يعني سڀ کان وڏيڪ آفتون (مصيبتون) انبيائن تي اچن ٿيون وري انهن کان بعد انهن تي جيڪي انهن جي مثل هجن، وري انهن کان پوءِ انهن تي اچن ٿيون، جيڪي انهن جي مثل هجن."

انهيءَ باب ۾ ٻي جاءِ تي حلاج جو ذڪر اِن جي ڪفيت سان ئي ڪيو اٿس. تنهنڪري لکي ٿو تہ، "منهنجي شيخن مان هڪ شيخ مون سان هي واقعو بيان ڪيو تہ مان پنهنجي دوست محمد ابن سعد ابن کان ٻڌو تہ مون (ابن سعدان) ويهن سالن تاعين ابوالمغيث جي خدمت ڪئي ۽ ان جي صحبت حاصل ڪئي، مگر ان طويل عرصي ۾......

اهو چيو آهي : ”قبل“ ان (الله) کان اڳتي ٿئو وڃي سگهي (سبقت ٿئو ڪري سگهي) ۽ ”بعد“ ان کي قطع ٿئو ڪري سگهي. ۽ ”من“ تقدم (فوقيت) حاصل ڪرڻ يا اڳتي وڌڻ جي لاءِ ان جو مقابلو (مصادره)[1] ٿئو ڪري سگهي. ”عن“ ان سان موافقت ٿئو ڪري سگهي. ”الي“ ان سان ملاصق (وابسته) ٿئو ٿي سگهي. ”في“ ان کي پنهنجي اندر ٿئو وٺي سگهي. ”اذ“ ان کي روڪي ٿئو سگهي. ”ان“ ان سان مشورو ٿئو ڪري سگهي.

”فوق“ ان تي سايہ انداز ٿئو ٿي سگهي. ”تحت“ ان کي سهارو ٿئو ڏيئي سگهي، ”حذا“ (ضد) ان جو مقابلو ٿئو ڪري سگهي. ”عند“ ان سان مزاحم (روڪڻ، حائل هجڻ) ٿئو ٿي سگهي. ”خلف“ ان کي پڪڙي ٿئو سگهي. ”امام“ ان کي محدود ٿئو ڪري سگهي. ”قبل“ ان کي ظاهر ٿئو ڪري سگهي. ”بعد“ ان کي فنا نہ ٿو ڪري سگهي. ”ڪل“ ان کي گڏ ٿئو ڪري سگهي. ”ڪان“ ان کي موجود ٿئو ڪري سگهي. ”ليس“ ان کي گم ٿئو ڪري سگهي. ”خفاءَ“ ان کي ڳجهو ٿئو ڪري سگهي. ان جي قدامت، زمان (حدوث) تي سابق آهي ۽ ان جو وجود، عدم تي سابق آهي ۽ ان جي ازليت، غايت (حد) تي سابق آهي. جيڪڏهن تون ”متي“ (ڪڏهن) چيو تہ ان جو وجود (ڪون) وقت تي مقدم آهي. ۽ جيڪڏهن تون ”قبل“ چيو (ان کي قبل سان تعبير ڪيو) تہ قبل تہ ان کان پوءِ آهي ۽

..... هن نہ تہ ڪڏهن ڪنهن شيءِ جي فوت يا ضايع ٿي وڃڻ تي افسوس جو اظهار ڪيو ۽ نہ ڪا اهڙي شيءِ گهري جا هن وٽ نہ هجي.

ڪلاباذي رحہ جي نظر ۾ حلاج جي جيتري قدر عظمت هئي ان جو اندازو ان ڳالھ مان ٿي سگهي ٿو تہ ان جي تصنيف ۾ باب پنجون اهم ترين آهي ۽ ان ۾ هُن فقط حلاج کي پنهنجي تائيد ۾ پيش ڪيو آهي ۽ ان جي قولن مان شاهدي ورتي آهي. ان جو سبب اهو اهي تہ هو شيخ فارس جو مريد هو ۽ هي بزرگ، حلاج جي تمام وڏن حامين مان هو. ڪلاباذي رحہ شيخ فارس جو تذڪرو ان تصنيف ۾ ٽن جاين تي ڪيو آهي. مثلاً باب 34 ۾ لکي ٿو: ”مون فارس کي اهو چوندي ٻڌو آهي.

”متي تظاه في خواه طره الهجوس علي دواعي ملمات النفوس. وجد البيل الي ترجيع الاوليٰ فيقع النشر- و اما الوصله فنها تحجب مواد الا ملاءَ فيكون المرجع الي اخرس عن كل نفس.“ باب 38 ۾ لکي ٿو.“ سمعت فارسا يقول قلت لبعض الفقرآءَ مرة ورائت عليه اثرالجوع لم لاتسال الناس فيطعمون كي؟ قال اخاف ان اسئلهم فيمنعوني فلا يفلحوا، وقد فلغني عن النبي صلي الله عليہ والہ وسلم ان قال لو صدق اسائل ما افلح من منعه.“ (مؤلف)

1- تڪراءُ- (سنڌيڪار)

اگر تون "هو" (اهو) چيو تہ ها ۽ واءُ ٻئي ان جي مخلوق آهن ۽ اگر تون "ڪيف" چيو تہ ان جي ذات اوصاف (وصفن) کان حجاب ۾ ٿي ويندي ۽ جيڪڏهن تون "اين" چيو (اهو ڪٿي آهي) تہ ان جو وجود تہ مقام تي مقدم آهي ۽ جيڪڏهن تون ما هو چيو (ماهيت دريافت ڪئي) تہ ان جي هُويّة (ذات) ڪائنات جي سمورين شين کان مبائن (مختلف) آهي. ان جي غير کي هڪ ئي وقت ۾ ٻن متضاد صفتن سان متصف نٿو ڪري سگهجي مگر ان جي ذات ۾ متضاد صفتون ڪوبہ تضاد يا مخالفت پيدا نٿيون ڪن. ان ڪري اهو پنهنجي ظهور ۾ باطن (پوشيده) آهي ۽ تنهنجي استتار (پردي) ۾ ظاهر آهي. هو ظاهر بہ آهي، باطن بہ آهي. القريب بہ آهي، العبيد بہ آهي ۽ ان لحاظ کان مخلوقات سان مشابهت کان وراءَ الوراء آهي. اهو بغير مباشرت فاعل آهي ۽ بغير ملاقات تفهيم ڪري ٿو ۽ بغير ايماء (اشاري) هدايت ڪري ٿو. خواهشون ان سان منازعت (جهيڙو) نٿيون ڪري سگهن ۽ فڪر ان سان مخالطت (ميل جول) نٿا ڪري سگهن. ان جي ذات جي لاءِ تڪليف (ڪهڙي آهي) يا ڪيفيت ثابت نٿي ڪري سگهجي ۽ ان جي فعلن جي لاءِ ڪابہ تڪليف (سعي) ثابت نٿي ڪري سگهجي." (تمام شدند ارشادات حلاج شهيد محبت)

صوفي ان ڳالهہ تي بہ متفق آهن تہ نہ اکيون ان جو ادراڪ ڪري سگهن ٿيون ۽ نہ ظنون (خيالَ) ان تي هجوم آڻي سگهن ٿا ۽ نہ ان جون صفتون متغير ٿي سگهن ٿيون ۽ نہ ان جا نالا تبديل ٿي سگهن ٿا. اهو ازل کان اهڙي طرح آهي (جيئن هينئر آهي) ۽ ان ۾ ڪڏهن تغير داخل نہ ٿي سگهندو. اهو الاول آهي، الآخر آهي، الظاهر آهي، الباطن آهي، بکل شيءِ عليم آهي (هر شيءِ جو علم رکي ٿو). ان جي مثل ڪابہ شيءِ نہ آهي ۽ اهو سميع ۽ بصير آهي.

باب ڇهون: شرح قولهم "في الصفات"

صوفين جو ان ڳالهہ تي اتفاق آهي تہ درحقيقت الله جي لاءِ صفتون آهن ۽ اهو انهن سان موصوف آهي ۽ اهي هي آهن: علم، قدرت، قوت، عزت، حلم، حڪمت، ڪبرياء، جبروت، قدم، حيات، اراده، مشيئة ۽ ڪلام. ۽ اهي صفتون نہ تہ اجسام (جسمَ) آهن، نہ اعراض آهن ۽ نہ ئي جواهر (جوهر) آهن، جهڙي طرح الله تعاليٰ جي ذات نہ جسم آهي نہ عرض آهي نہ جوهر آهي. ۽ اهي ان ڳالهہ تي بہ متفق آهن تہ الله جي

سماعت ۽ بصارت ۽ وجه (چهرو) ۽ يد (هٿ) درحقيقت آهن مگر ان جي سماعت ۽ بصارت ۽ ان جو چهرو ۽ هٿ اسان وانگر نه آهن ۽ انهن جو ان ڳالھ تي به اجماع آهي تہ اهي صفتون، صفتون آهن نه ڪي الله جا جوارح يا عضوا يا جزا. ۽ انهن جو ان ڳالھ تي به اجماع آهي تہ اهي صفتون نه تہ عين ذات آهن نه غير ذات حق آهن. ۽ انهن جو ان ڳالھ تي بہ اجماع آهي تہ اهي صفتون نه هڪٻئي کان الڳ آهن نه هڪجهڙيون آهن. ان جو علم، ان جي قدرت (جي مثل) تہ نہ آهي مگر غير قدرت بہ نہ آهي. انهيءَ تي سمورين صفتن کي قياس ڪريو تہ نہ اهي عين هڪٻئي سان آهن نہ غير هڪٻئي سان آهن، جهڙي طرح ان جون صفتون نه عين ذات آهن نہ غير ذات.[1]

باب نائون: قولهم في القرآن

سمورن صوفين جو ان ڳالھ تي اجماع آهي تہ بيشڪ قرآن حقيقت ۾ الله جو ڪلام آهي. ۽ اهو مخلوق نہ آهي، محدث بہ نہ آهي، حدث بہ نہ آهي. (نہ اهو زمان جي قيد ۾ مصنوع (بڻايل) آهي نہ ئي ڪا جديد صنع (ڪاريگري) آهي) ۽ اسان جي زبانن جي ذريعي سان ان جي تلاوت ڪئي ويجي ٿي، ان کي ڪتابن ۾ لکيو ويجي ٿو ۽ سينن ۾ محفوظ ڪيو ويجي ٿو، مگر اهو سينن ۾ اهڙي طرح نہ آهي جهڙي طرح دولت صندوق ۾ رکي ويجي ٿي، يعني قرآن ۽ انسانن جي سينن ۾ اهو رشتو نہ آهي جيڪو حال ۽ محل ۾ هوندو آهي. جهڙي طرح خود حق تعاليٰ اسان جي دلين جو معلوم آهي، زبانن تي مذڪور آهي، مسجدن ۾ معبود آهي، مگر نہ سينن ۾ آهي، نہ زبانن ۾ آهي ۽ نہ مسجدن ۾ آهي. ۽ اهو تہ قرآن نہ تہ جسم آهي، نہ جوهر آهي ۽ نہ عرض آهي.

باب تيرهون: قولهم في القدر و خلق الافعال

سمورن صوفين جو ان ڳالھ تي اجماع آهي تہ الله تعاليٰ بانهن جي سمورن فعلن جو خالق آهي جهڙي طرح اهو انهن جي اعيان (ذوات[2]) جو

1۔ مٿئين بابن جي مطالعي سان واضع ٿي سگهي ٿو تہ امام ڪلاباذي رحہ سمورن جزئيات ۾ اشاعره ماتريديہ حسين بن منصور حلاج جي دعويٰ انا الحق جي بنياد تي تصوف جي نالي کان جيڪا نفرت ۽ وحشت پيدا ٿئي ويئي هئي، ان جو ازالو ٿي ويجي. (مؤلف)

2۔ ذاتين۔ (سنڌيڪار)

خالق آهي، ۽ سڀ جيڪي ڪجھ اهي ڪن ٿا خواه نيڪي هجي يا بدي، ڀلائي هجي يا بُرائي، خير هجي يا شر، تقدير الاهي ۽ منشا ۽ مرضيءَ جي مطابق ٿئي ٿو. جيڪڏهن ائين نہ ٿئي ها تہ پوءِ نہ اهي ان جا ٻانها هجن ها، نہ مربوب (پاليل) هجن ها، نہ مخلوق هجن ها. تنهنڪري الله تعاليٰ خود فرمائي ٿو:

"قل الله خَالقُ كُلّ شيءٍ."

(اي پيغمبر ڪين) چؤ تہ سڀ ڪنهن جو خلقڻهار الله آهي." (پ 13ـع8ـ سورة الرعد آيت: 16)

فعل بہ سمورين شين ۾ آهن، ان ڪري الله ٻانهن جي فعلن جو بہ خالق ٿيو. اگر ٻانها پنهنجي فعلن جا خود خالق هجن ها تہ پوءِ ڪجھ شين جو خالق الله هجي ها ۽ ڪجھ جا ٻانها، ۽ ان صورت ۾ قرآن جي اها دعويٰ باطل ٿي وڃي ها تہ، قُلِ الله خَالِق كُلِ شيءٍ.

اهو معلوم آهي تہ اعيان (شين جي ذاتين) جي مقابلي ۾ فعل زياده هوندا آهن (مثال طور: علي هڪ شخص يا ذات آهي ليڪن اهو پنهنجي زندگي ۾ ڪروڙين فعل ڪري ٿو). هاڻ جيڪڏهن الله کي صرف خالق الاعيان (شخصن) مڃيو وڃي ۽ عباد الله کي فعلن جو خالق مڃيو وڃي تہ الله تعاليٰ جي مخلوقات ۾ خلق جي صفت، الله جي مقابلي ۾ ڪيترائي درجا وڌيڪ ثابت ٿيندي ۽ اها ڳالھ سراسر باطل آهي، ان ڪري الله تعاليٰ فرمائي ٿو تہ

و الله خَلقكم وَ مَا تعمَلونَ

"۽ الله توهان کي بہ پيدا ڪيو ۽ جيڪو ڪجھ توهان ڪريو ٿا ان کي بہ پيدا ڪيو."

حضرت فاروق اعظم رضہ هڪ ڏينهن حضور انورﷺ کي عرض ڪيو تہ يا رسول اللهﷺ! اسين جيڪي عمل ڪريون ٿا، انهن جي باري ۾ اوهان (ﷺ) جو ڪهڙو خيال آهي؟ ڇا اهي اڄا شروع ٿيا آهن يا انهن جو فيصلو ٿي چڪو آهي؟ پاڻ ڪريمﷺ جن فرمايو، "علي امر قد فرغ منہ" يعني انهن جو فيصلو ٿي چڪو آهي. ان تي حضرت عمر فاروق رضہ عرض ڪيو تہ، افلا نتكل وندع العمل؟ تہ ڇو نہ اسان قضاء الاهي تي توڪل ڪريون ۽ عمل ترڪ ڪريون؟ ان تي حضور اڪرمﷺ جن فرمايو: "عمل ڪندا رهو ڇاڪاڻ تہ جنهن کي جنهن ڪم جي لاءِ پيدا ڪيو ويو آهي، اهو ڪم ان تي آسان ڪيو ويو

آهي.“ وري انهيءَ پلاري پڇيو ته ”سائين! اوهان تعويذن جي باري ۾ ڇا ٿا فرمايو؟ ۽ دوا، علاج جي باري ۾ ڪهڙو ارشاد آهي؟ ڇا تعويذ ۽ دوا الله جي فيصلي (قدر) کي رد ڪري سگهن ٿا؟“ ٻنهي جهانن جي سردارﷺ جن فرمايو: ”اهي سڀ به الله جي ئي حڪم ۽ اندازي سان آهن.“ (يعني تعويذ ۽ دوا ان وقت مؤثر ٿئي ٿي، جڏهن الله پاڪ چاهي نه ته نه). وري فرمايائون، توهان مان ڪوبه شخص مومن نٿو ٿي سگهي، جيستائين اهو ان ڳالهه تي ايمان آڻي ته خير ۽ شر ٻنهيءَ جو اندازو (مقدار) الله جي طرف کان ئي آهي (حتيٰ يومن بالله و بالقدر خيره و شره من الله تعاليٰ).

باب ايڪيهون: قولهم في معرفة الله تعاليٰ

مڙني صوفين جو ان ڳالهه تي اجماع آهي ته الله ڏانهن خود الله ئي رهنمائي ڪري سگهي ٿو ۽ انهن جي نزديڪ عقل جي سبيل (ڪارگذاري) ان عاقل جي سبب آهي جيڪو هدايت ڏيڻ واري جي ڳولا ۾ هجي. هڪ شخص حضرت النوري کان پڇيو: ”الله ڏانهن ڪير رهنمائي ڪري سگهي ٿو؟“ هُن وراڻيو ته“ ”فقط الله ئي پاڻ تائين پهچاڻ جي راهه ڏيکاري سگهي ٿو.“ اُن وري پُڇيو: ”۽ عقل جو وظيفو ڪهڙو آهي؟“ هن ورڻيو ته ”عقل ته عاجز آهي ۽ هر عاجز پاڻ وانگر ئي عاجز ڏانهن رهنمائي ڪري سگهي ٿو.“ ۽ حضرت ابن عطاء جو قول آهي ته ”عقل ته عبوديت (جي مقام تائين پهچڻ) جو اوزار آهي نه ڪي ربوبيت تي اطلاع پائڻ جو.“ هڪ صوفي جو قول آهي ته عقل ته ”ڪون“ (مخلوق) تائين پهچي سگهي ٿو. جيڪڏهن اهو مڪون (خالق) تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪندو ته فنا ٿي ويندو. (جهڙي طرح ڪنڊ پاڻيءَ ۾).

هڪ تمام وڏي صوفي چيو آهي:[1]

من رام بالعقل مسترشداً سرحه في حيرة يلهو
وشاب بالتلبيس اسراره يقول من حيرته هل هو

عقل کي (پنهنجو) رهنما بڻائي، جنهن ان کي ڳوليو، خدا ان کي پاڻ کان پري ڪري ڇڏي ٿو، ته جيئن اهو حيرت ۾ وقت (عمر) کي ضايع ڪندو رهي. اهو ان جي قلب جي باطن کي سخت بيچيني ۾ مبتلا

(1) هن مان مراد حلاج آهي- (مؤلف)

ڪري ڇڏي ٿو ابتري تائين جو اهو حيران ٿي ڪري اهو چوي ٿو ته مان نٿو ڄاڻان ته تون آهين يا نه آهين؟

هڪ وڏي مرتبي واري صوفي[1] چيو آهي ته ”خدا کي ڪوبه نٿو ڄاڻي سگهي سواءِ ان شخص جي، جنهن کي خدا خود پنهنجي معرفت عطا ڪري ڇڏي. ۽ ڪوبه شخص ان جي وحدت جو اقرار نٿو ڪري سگهي سواءِ ان جي، جنهن کي خدا خود پنهنجي وحدت کان آگاهه ڪري ڇڏي. ۽ ڪوبه شخص ان تي ايمان نٿو آڻي سگهي سواءِ ان جي جنهن تي اهو خود پنهنجو لطف ۽ ڪرم نازل فرمائي، ۽ ڪوبه شخص ان جي توصيف نٿو ڪري سگهي سواءِ ان جي، جنهن تي اهو خود تجلي فرمائي. ۽ ڪوبه شخص مخلص نٿو ٿي سگهي سواءِ ان جي، جنهن کي اهو خود پاڻ ڏانهن ڇڪي وٺي. ۽ ڪوبه شخص پنهنجي اصلاح نٿو ڪري سگهي، سواءِ ان جي، جنهن کي اهو خود برگزيدن ۾ شامل ڪري ڇڏي.“

معرفت وارن مان هڪ وڏي عارف[2] ان موضوع تي هيٺيان شعر لکيا آهن:

لم يبق بيني و بين الحق تبياني ولا دليل ولا آيات برهاني
هذا تجلي طلوع الحق نائرة قد ازهرت في تلاليها بسطان
لايعرف الحق الامن يعرفہ لايعرف القدمي المحدث الفاني
لايستدل علي الباري بصنعتہ رايتم حدثا يبني عن ازمان
كان الدليلہ له منه اليه به من شاهد الحق في تنزيل فرقان
كان الدليلہ منه به وله حقاً وجدناه بل علماً بتبيانَ
هذا وجودي و تشريحي و منعقدي هذا توحد توحيد و ايماني
هذا عبارة اهل الانفراد بہ ذوي المعارف في سر و اعلانِ
هذا وجود وجود الواجدين لہ بني التجانس اصحابي و خلاني.

”هاڻ منهنجي ۽ الحق جي وچ ۾ ڪابه شيءِ حائل نه آهي، نه ڪو دليل نه ئي ڪو برهان. هاڻ الحق جي تجليءَ روشن ٿي ڪري هر تمڪندڙ روشنيءَ کي منهنجي نگاهه کان دور ڪري ڇڏيو آهي. فقط اهو شخص خدا کي ڄاڻي سگهي ٿو، جنهن تي خدا پنهنجي پاڻ کي

1ـ هن مان مراد به حلاج آهي (مؤلف)

2ـ اهي شعر حلاج جا آهن، جن کي پروفيسر ماسنيون پنهنجن تاليف ”موتون حلاجيه“ ۾ نقل ڪيواهي. ڪلاباذي رحه حسب معمول حلاج جو نالو نه لکيو آهي.

ظاهر ڪري ڇڏي. ڇا ڪا محدث ۽ فاني هستي قديم کي ڄاڻي سگهي ٿي؟ خدا جي پنهنجي صنعتن سان ان جي هستيءَ تي استدلال ٿي سگهي. ڇا هڪ واقعو زمان جو احاطو ڪري سگهي ٿو. اهو تنزيل فرقان جي ذريعي سان سڃاڻيءَ جو نشان پنهنجي طرف کان، پنهنجي پاڻ ۾، پنهنجي ذريعي سان ظاهر ڪري ڇڏي ٿو. هڪ اهڙي يقيني علم، جو ان جي طرفان آهي، ان جي ذريعي سان آهي ۽ ان جو آهي، اسان جي دلين کي مضبوط ڪري ڇڏيو آهي. هي آهي جو مون ثابت ڪري ڇڏيو آهي، جنهن کي مون واضح ڪري ڇڏيو آهي، اهوئي منهنجو پختو ايمان آهي (۽ اها ئي منهنجي نہ ختم ٿيڻ واري مسرت آهي تہ الله کانسواءِ ڪوبہ الـٰہ نہ آهي). جيڪي ماڻهو الله سان گڏ مقام فرديت ۾ آهن، جيڪي معرفت جا صاحب آهن اهي ظاهر ظهور ۽ ڳجهي ٻنهيءَ طريقن سان اهوئي چون ٿا (تہ لا الـٰہ الا الله). اها مسرت جي ڪيفيت دشمن ۽ دوست ٻنهيءَ کي هڪ جماعت بنائي ڇڏي ٿي ۽ اهي سڀ جو پلو ڳهُن ٿا."

صوفين جو ان ڳالھ تي بہ اجماع آهي تہ جيستائين انسان ذي عقل نہ هجي، خدا کي نٿو سڃاڻي سگهي، ڇاڪاڻ تہ عقل اهو هشيار آهي، جيڪو عبد کي ان ڪري ڏنو ويو آهي تہ اهو پنهنجي معبود کي سڃاڻي سگهي.[1] ۽ ڪوبہ شخص پنهنجي ڪوشش سان خدا کي نٿو سڃاڻي سگهي، تنهنڪري ابوبڪر سباڪ رح جو قول آهي تہ جڏهن حق تعاليٰ عقل کي پيدا ڪيو تہ ان کان پڇيائين، "من اناءِ" (مان ڪير آهيان)، عقل (ويچارو) خاموش رهيو. وري خود خدا ان جي اک ۾ پنهنجي وحدانيت جي نور جو سرمو لڳايو تہ عقل جلد پنهنجون اکيون کوليون ۽ چيو، "انت الله. لا الہ الا انت" (تون الله آهين ۽ توکان سواءِ ڪوبہ الـٰہ نہ آهي). پوءِ ثابت ٿيو تہ عقل، بذات خود، الله تعاليٰ جي ذات جي معرفت حاصل نٿو ڪري سگهي، جيستائين تائيد ايزدي ان سان گڏ نہ هجي.

حضرت سهل تستري رحہ امام العارفين راس الصديقين افضل البشر بعد الانبياءَ بالتحقيق سيدنا ابوبڪر نالصديق رضي الله عنہ جو هي ارشاد

1ـ راقم الحروف جو عقيدو اهو آهي تہ جيستائين ڪو شخص خدا جي معرفت حاصل نہ ڪري، ان سان محبت نٿو ڪري سگهي. ڇاڪاڻ تہ ڄاڻ سڃاڻ کانسواءِ ڪنهن ڪنهن سان محبت نٿي ٿي سگهي. (مؤلف)

مبارڪ اڪثر پنهنجي لفظن ۾ پنهنجي محفل ۾ ٻڌائيندا رهندا هئا ته "سبحان من لم يدرڪ العباد من معرفته الا عجزاً عن معرفته." پاڪ آهي اها ذات جنهن جي معرفت جو ماڻهن فقط ايتري قدر (علم) حاصل ڪيو آهي، جو اهي ان جي معرفت کان عاجز آهن.

باب ٽيويهون: قولهم في الروح

جنيد رحه چيو آهي ته روح اها شيءِ آهي، جنهن جو علم الله ڪانسواءِ ڪنهن کي نه آهي. اُن پنهنجي مخلوقات مان ڪنهن کي روح جي ماهيت تي مطلع نه ڪيو. پوءِ اسان ان جي متعلق فقط اهو چئي سگهون ٿا ته اهو موجود آهي. تنهنڪري حق تعاليٰ فرمائي ٿو:
قُل الرُوح من اَمر ربي. (17_88) "تون چؤ ته الروح منهنجي رب جي حڪم سان (موجود ٿيو) آهي." ابو عبدالله النباجي رحه جو قول آهي ته ، روح ايتري قدر لطيف (جسم) آهي، جو اکين سان نظر نٿو اچي سگهي. ابن عطا الاسڪندري رحه جو قول آهي ته الله روحن کي جسمن کان اڳ ۾ پيدا ڪيو هو.

صوفين جي اڪثريت ان تي متفق آهي ته روح اهو جوهر آهي، جنهن جي ڪري جسم ۾ زندگي پيدا ٿئي وڃي ٿي. ڪن چيو آهي ته روح نسيم طيب (پاڪ هوا) آهي، جنهن جي ڪري جسم ۾ زندگي قائم رهي ٿي ۽ نفس اها گرم هوا آهي، جنهن جي ڪري انسان ۾ حرڪت، سڪون ۽ شهوت پيدا ٿئي ٿي. قحطبي رحه چيو آهي ته روح "ڪن" جي ذات کان مٿانهون آهي (يعني اهو عالمِ خلق مان نه آهي).

باب ستهون: قولهم في حقائق المعرفة

ڪن شيخن چيو آهي ته معرفت جا ٻه قسم آهن: هڪ معرفت حق، ٻي معرفت حقيقت. پوءِ معرفت حق ته اها آهي ته صفات مان جيڪو ڪجهه ظاهر ٿئي ان جي مدد سان الله تعاليٰ جي وحدانيت جو اثبات ڪيو وڃي. ۽ حقيقت جي معرفت اها آهي ته ان ڳالهه تي ايمان آندو وڃي ته خدا تائين پهچڻ جي ڪا سبيل (طريقو يا ذريعو) نه آهي، ڇاڪاڻ ته خدا جي ذات انساني فهم کان مٿانهين آهي ۽ ان جي ربوبيت جي تحقيق، عقل جي رسائيءَ کان مٿانهين آهي. تنهنڪري الله تعاليٰ خود فرمايو آهي ته وَلا يُحيطونَ بهِ علماً. (20 : 109) ماڻهو پنهنجي علم جي مدد سان ان جي ذات ۽ صفات جو احاطو نٿا ڪري سگهن. واضح

هجي ته صمد اهو آهي جنهن جي لغوت[1] ۽ صفات جي حقيقت مدرڪ نه ٿي سگهي. هڪ صوفيءَ چيو آهي ته جڏهن ڪنهن سالڪ جي دل ۾ معرفت داخل ٿئي ٿي ته ان جي دل ان کي برداشت نٿي ڪري سگهي، جهڙي طرح سج جا ڪرڻا، ان جي رؤيت (ديدار) جي لاءِ پردي وانگر بنجي وڃن ٿا.

ابن القرغاني رحہ چيو آهي ته، ”جنهن رسم (صورت) کي سڃاتو اهو مغرور ٿي وڃي ٿو ۽ جنهن وسم (نشان) کي سڃاتو اهو حيرت ۾ اچي وڃي ٿو ۽ جنهن سبق (ماضي) کي ڄاتو اهو معطل ٿي وڃي ٿو ۽ جنهن حق کي سڃاڻي ورتو اهو متمڪن مستقبل ٿي وڃي ٿو ۽ جنهن متولي (حڪمران) کي سڃاتو اهو ذليل ۽ مسڪين ٿي وڃي ٿو.“

ڪلاباذي رحہ لکي ٿو، ته ان قول جو مطلب اهو آهي ته جيڪڏهن هڪ شخص الله جا حق ادا ڪرڻ وقت پنهنجي نفس کي ڏسي ٿو يعني اهو پنهنجي دل ۾ اهو خيال ڪري ٿو ته مان رب جي فرمان جو مطيع آهيان، ته اُن ۾ عُجب (خود پسندي) پيدا ٿي وڃي ٿو. ۽ جيڪو شخص ان کي ڳالهه تي غور ڪري ٿو ته خبر نه آهي ته منهنجي باري ۾ خدا ازل ۾ ڪهڙو فيصلو ڪيو آهي ته ان تي حيرت جو عالم طاري ٿي وڃي ٿو. ۽ جنهن شخص کي ان ڳالهه جو علم ٿي وڃي ٿو ته، خدا منهنجي تقدير ۾ ڇا لکي ڇڏيو آهي (۽ قسمت جي لکئي ۾ تبديلي نٿي ٿي سگهي) ته اهو عمل ڏانهن راغب نٿو ٿي سگهي. ۽ جيڪو شخص ان ڳالهه کان آگاهه ٿي وڃي ٿو ته خدا منهنجي لاءِ ڪافي آهي ته ان ۾ وقار جي عظمت پيدا ٿي وڃي ٿي، يعني. نه اهو ڪنهن کان ڊڄي ٿو، نه پريشان ٿئي ٿو، ڪوبہ حادثو ان کي متزلزل نٿو ڪري سگهي. ۽ جنهن کي اهو معلوم ٿي وڃي ٿو ته خدا مون تي حڪمران ۽ قاهر آهي، ته اهو سراپا عجزو نياز بنجي وڃي ٿو، تقدير خداوندي جي اڳيان سِر جهڪائي ڇڏي ٿو.

باب ايڪهٺهون: قولهم في التوحيد

توحيد جا ارڪان ست آهن:

(1) قديم کي حادث کان منفرد (جدا) ڪرڻ.

(2) قديم کي حادث (مخلوق) جي مشاهدي کان منزه (پاڪ) ڪرڻ.

1_ لغوت مان مراد به صفات آهن. (سنڌيڪار)

(3) نعوت (صفات) ۾ مساوات کي ترڪ ڪرڻ.
(4) ربوبيت سان علتن (سببن) جو ازالو ڪرڻ.
(5) حق تعاليٰ کي ان ڳالھ کان بالاتر ڪرڻ تہ محدث (مخلوق) ان ۾ ڪوئي تغير ڪري سگھي ٿو.
(6) حق تعاليٰ کي ذهني تميز يا تامل (خيالن) کان وراء (مٿانهون) قرار ڏيڻ.
(7) حق تعاليٰ کي انساني قياس کان پاڪ ڄاڻڻ.

محمّد ابن موسيٰ الواسطي جو قول آهي تہ جملة التوحيد (توحيد جو حاصل مقصد) اهو آهي تہ زبان جيڪو ڪجھ لفظن جي ذريعي ادا ڪري سگھي ٿي ۽ قوتِ بيان جيڪي ڪجھ واضح ڪري سگھي ٿي، توڙي اهو سمورو تعظيم هجي يا تجريد هجي، يا تفريد هجي، اهي سڀ معاملا معلول (مسبب) آهن. مگر حقيقت (ذات باري تعاليٰ) انهن سڀني کان وراءُ الوراء آهي[1] (يعني انسان پنهنجي زبان سان الله جي تعظيم يا تجريد يا تفريد جي باري ۾ جيڪو ڪجھ چئي سگھي ٿو. الله انهن سڀنيءَ کان بالاتر آهي). ان جو مطلب اهو آهي تہ انسان خدا جي باري ۾ جيڪا ڳالھ بہ چوندو اها ان جا اوصاف هوندا ۽ سمورا انساني اوصاف معلول ۽ محدث آهن. حالانڪ خدا پنهنجي صفت خود ئي ڪري سگھي ٿو، ٻانهو ان تائين پهچي ئي نٿو سگھي.[2]

هڪ وڏي صوفيءَ جو قول آهي تہ توحيد اها آهي تہ تون پنهنجي پاڻ کي بحيثيت فرد، خدا کان منفرد ڪر، ۽ ان جي صورت اها آهي تہ خدا توکي پنهنجي وجود تي شاهديءَ کان باز رکي. فارس جو قول آهي تہ جيستائين توسان گڏ تجريد جو ڪوبہ واسطو باقي آهي ان وقت تائين توحيد صحيح نٿي ٿي سگھي. جيڪڏهن توحيد لساني هجي تہ خدا مؤحد جي دل کي پاڻ سان گڏ منفرد نٿو ڏسي سگھي ۽ جيڪڏهن توحيد حالي هجي تہ مؤحد پنهنجي ڪلام کان غائب ٿي وڃي ٿو، مگر

1_ عارف شيرازي شيخ سعدي رحہ انهيءَ مضمون کي هن طرح ادا ڪيو آهي:

اے برتر از گمان و قیاس و یقین و وهم
و ز هرچه دگفته ایم و شنیدیم و خوانده ایم
دفتر تمام گشت و بیابان رسید عمر
ماهم چنان در اول وصف تو مانده ایم

2_ مضمون کي شيخ موصوف هن طرح ادا ڪيو آهي:

توان در بلاغت بسحبان رسید
نه در کنه بیچون و سبحان رسید

رؤيت باري (الله جو ديدار) اهو حال آهي جنهن ۾ صوفي خدا جي باري ۾ سڀ ڪجھ ڏسي سگھي ٿو. مگر ان کي چا ڪيو وڃي تہ خدا جي توحيد کي لسان يا حال جي ذريعي سان بيان ڪرڻ کان علاوه ڪابہ صورت نہ آهي.

شبلي رحہ جو قول آهي تہ صوفي توحيد جي مقام کي ان وقت تائين حاصل نٿو ڪري سگھي (حقيقي مؤحد نٿو بنجي سگھجي) جيستائين ان کي پنهنجي وجود کان وحشت نہ ٿي وڃي. ڇاڪاڻ تہ جڏهن خدا صوفي تي ظاهر ٿئي ٿو تہ ان کي پنهنجي پاڻ کان وحشت ٿيڻ لڳي ٿي.

هڪ صوفي جو قول آهي تہ ماڻهو مؤحد ان وقت ٿئي ٿو، جڏهن خدا ان جي ۽ دارين جي وچ ۾ حائل ٿي وڃي ٿو، ڇاڪاڻ تہ خدا پنهنجي حريم قدس جي حفاظت ڪري ٿو. جڏهن خدا ان جو نصيب ٿي وڃي ٿو، يعني جڏهن ان کي خدا نصيب ٿي وڃي ٿو تہ اهو هر شيءِ کان بيناز ٿي وڃي ٿو. جيڪڏهن اهو خدا سان گڏ نہ آهي تہ ڪجھ نہ آهي،[1] خواه اهو سڄي دنيا جو مالڪ ڇو نہ هجي. ۽ اگر خدا ان سان ساڻ آهي تہ پوءِ اهو پنهنجي پاڻ کي وساري دنيا جو مالڪ سمجھي ٿو، توڙي جو وٽس هڪ درهم بہ نہ هجي. هڪ صوفيءَ کهڙو نہ سٺو چيو آهي: ”الحق جو وجدان وجد جي حالت ۾ ئي ٿي سگھي ٿو ۽ اهو اُهو نُڪتو آهي، جنهن جي ادراڪ کان اڪابرن جا عقل عاجز آهن.“

باب پاهَنهُون: قولهم في صفة العارف

حسَن بن علي بن يزدان يار کان ماڻهن پڇيو تہ عارف خدا جي مشهد (حضور) ۾ ڪڏهن هوندو آهي؟ هن وراڻيو تہ: ”جڏهن الشاهد (خدا) ظاهر ٿي وڃي ۽ شواهد (ڪائنات جا مظهر) فنا ٿي وڃن، حواس زائل ٿي وڃن ۽ اخلاص گم ٿي وڃي.“

ڪلاباذي رحہ ان جو مطلب اهو بيان ڪيو آهي تہ:

(الف) ظهورِ شاهد جو مطلب آهي، خدا جو سالڪ تي مهربانيون ڪرڻ، نيڪيون ڪرڻ، انعام ڪرڻ، مثال طور: ان کي پنهنجي معرفت عطا ڪرڻ، توحيد ۽ ان تي ايمان عطا ڪرڻ. جڏهن سالڪ انهن نعمتن تي غور ڪري ٿو تہ ان جون نيڪيون ۽ عبادتون سيئي ان جي نظر ۾ هيچ ٿي وڃن ٿيون.

1۔ خدا کے ساتھ نہیں تو کچھ نہیں ہو تم (اکبر الہ آبادي).

(ب) ۽ شواهد (ڪائنات جا مظهر) جي فنا جو مطلب اهو آهي ته سالڪ خدا ڪانسواءِ ڪنهن کي به نافع (نفعو پهچائڻ وارو) يا ضار (نقصان ڏيندڙ) نٿو سمجهي ۽ نه ئي ڪنهن جي مدح يا ذم (مذمت يا برائي) اُن کي متاثر ڪري ٿي.

(ج) ذهابُ الحواس جو مطلب اهو اهي ته اهو ذات ۾ ايتري درجي تائين فنا ٿي وڃي ٿو، جو حديث جو صداقت جو ثبوت ٿي وڃي ٿو: ”بي ينطق و بي يبصر“ يعني الله فرمائي ٿو ته جڏهن سالڪ منهنجو قرب حاصل ڪري ٿو ته پوءِ مان ان جي زبانُ بنجي وڃان ٿو ۽ ان جون اکيون ۽ ڪن بنجي وڃان ٿو، اهو منهنجي ذريعي سان ڳالهائي ٿو، منهنجي ئي واسطي سان ڏسي ٿو ۽ مون سان ئي ٻُڌي ٿو.

(د) اخلاص جي گُم ٿيڻ جو مطلب اهو آهي ته جڏهن اهو پنهنجي ڪوتاهين تي نظر ڪري ٿو ۽ جڏهن ان جي هيچ (گهٽ) مقداري ۽ مفلسي مٿس واضح ٿي وڃي ٿي ته هُو پنهنجي دل ۾ اهو چوي ٿو ته ڀلا مون ۾ اخلاص جي صفت ڪيئن پيدا ٿي سگهي ٿي، يعني اهو سراپا عجز ۽ نياز بنجي وڃي ٿو.

ڪنهن شخص ذوالنون کان عارف جي نهايت (انتها) دريافت ڪئي ته هن وراڻيو: ”جڏهن اهو ٿي وڃي اهڙو، جهڙو اهو هو، جتي اهو هو ان کان اڳ ۾ ته اهو هو.“ (اذا کان کما کان حيث کان قبل ان يکون) ان جو مطلب اهو آهي ته پنهنجي پاڻ ۽ پنهنجي فعلن کي ڏسڻ جي بدارن الله ۽ ان جي فعلن کي ڏسڻ لڳي ٿو.

هڪ ڀيري شبلي رحه نماز جي لاءِ بيٺو. وڏي دير تائين قيام ڪيائين پوءِ نماز پڙهيائين، جڏهن نماز ختم ڪيائين ته ٿڌو ساهه ڀري چيائين، ”هاءِ افسوس! ڪهڙي حالت آهي منهنجي، اگر مان نماز پڙهان ٿو ته ان جو انڪار ڪريان ٿو ۽ اگر نٿو پڙهان ته ڪافر ٿي ويندس.“ (يعني منهنجي نماز ان جي عظمت جي شان وٽان نه آهي ليڪن بهرحال ناقصُ ئي پڙهڻي پوندي). ڪلاباذي رحه لکي ٿو ته، شبلي رحه جي ان قول جو مطلب هي آهي ته، جڏهن مان خدا جي فضل ۽ ان جي انعامن تي نظر ڪريان ٿو ته مون کي پنهنجي نماز بلڪل ناقص ۽ معمولي نظر اچي ٿي.

ابوالسوداءِ، ڪنهن وڏي صوفي کان پڇيو ته، ڇا عارف جي لاءِ

وقت (جو وجود) هوندو آهي؟ هُن نفي ۾ جواب ڏنو. اُن سبب پڇيو ته هُن وراڻيو: "وقت ته ڪرب (تڪليف) کان پوءِ راحت جي حصول جو وقفو هوندو آهي ۽ معرفت ته انهن موجن جيان آهي، جيڪي هر وقت عارف جو ڳلو گھٽين ٿيون. انهيءَ صورت ۾ عارف جو وقت ته سياه ۽ تاريڪ ٿئي ٿو. پوءِ اُن هي شعر پڙهيو:

شرط المعارف محو الکل منک اذا

بد المريد بلحظ غير مطلع

يعني، معرفت ته (عارف تي) فقط هڪ ئي شرط عائد ڪري ٿي ۽ اُهو هي آهي ته عارف ساري ڪائنات کان منهن موڙي. پوءِ جڏهن سڀ کان اڳ ۾ جستجو شروع ٿي ته سالڪ پنهنجي نگاهن کي غيرن کان هٽائي ڇڏيو.

شيخ فارس[1] جو قول آهي ته عارف اهو شخص آهي، جنهن جو علم ئي ان جو حال بنجي وڃي (جنهن جو علم ان جي لاءِ روحاني حالت بنجي وڃي) ۽ جنهن جون حرڪتون ان تي غالب اچي وڃن (يعني ان کان عمل ۾ نه اچن بلڪ خدا جي حڪم سان عمل ۾ اچن).

ڪنهن ماڻهو ذوالنون رحه کان عارف جي حقيقت پڇي ته ان چيو ته، "اهو هيئنئر هتي هو مگر هليو ويو." ان جو مطلب اهو آهي ته عارف اهو آهي، جنهن کي هڪ گھڙيءَ لاءِ به هڪ حالت تي قرار نه هجي. هر وقت نئين تجلي ۽ نئين حالت طاري ٿيندي رهي.

ابن عطاء رحه جو قول آهي ته جيڪڏهن زمان وٽ زبان هجي ها ته اهو ٻڌائي ها ته مان جذبات جي ويس ۾ ڪيتري قدر خوش آهيان مگر زمان کي منهنجي حالت جي ڪهڙي خبر ٿي سگھي ٿي، ڇاڪاڻ مان ته هر زمان (گھڙي) بلند کان بلند تر ٿيندو رهان ٿو.

سهل بن عبدالله رحه جو قول آهي ته معرفت جو پهريون مقام اهو آهي ته الله تعاليٰ ٻانهي جي دل ۾ يقين ڪامل جي ڪيفيت پيدا ڪري ڇڏي ٿو جنهن جي ڪري ان جي جوارح (عضون) ۾ تسڪين جو رنگ پيدا ٿي وڃي ٿو ۽ اهو دنيا ۾ اطينان جي زندگي بسر ڪري ٿو، ۽ ان جي قلب ۾ اها حيات پيدا ٿي وڃي ٿي جنهن جي بنياد تي اهو آخرت ۾ ڪامياب ٿي وڃي ٿو.

1ـ شيخ فارس رحه، ڪلاباذري رحه جو مرشد هو ۽ اهو بزرگ ويهن سالن تائين حلاج جي صحبت ۾ رهيو هو ۽ ان کي خدا جو پهتل ٻانهو سمجهندو هو.

فصل اٺون

حضرت امام ابو طالب المڪي رح

(متوفي 386 ھ)

سوانح حيات:

حضرت امام ابو طالب مڪي رحہ جا تفصيلي حالات ڪٿي نہ ملي سگهيا. طبقات الصوفيہ واري، موصوف جو بلڪل ذڪر نہ ڪيو آهي. حيرت آهي تہ شيخ عطار رحہ بہ ان جي باري ۾ ڪجھ نہ لکيو آهي. جامي رحہ نفحات الانس ۾ فقط ايترو قدر لکيو آهي تہ:

”ابو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي رحہ و صاحب كتاب قوت القلوب است كہ مجمع اسرار طريقت است۔ قالوا لم يصنف في الاسلام مثلہ في دقائق الطريقة۔ نشاءَ بمكة اشرف بقعة علي وجہ الارض ثم دخل البصرة وقدم البغداد و توفي بها في جمادي آلاخر سنہ ست و ثمانين و ثلثمائة.“

”نسبت وے در تصوف بشيخ ابوالحسن البصرى است و انتسابش به پدر خود شيخ ابو عبدالله احمد بن سالم است كه مريد حضرت سهل بن عبدالله تسترى است قدس الله ارواحهم۔“

”ابو طالب محمّد بن علي المڪي رحہ ڪتاب قوت القلوب جو مصنف آهي. اهو ڪتاب اسرار طريقت (طريقت جي رازن) جو مجموعو آهي ۽ علماءَ جو قول آهي تہ دقائق طريقت (طريقت جي باريڪ مسئلن) جي لحاظ کان ان جي مثل ڪوبہ ڪتاب اسلامي دنيا ۾ تصنيف نہ ڪيو ويو. مڪي مڪرمہ ۾ ڄائو جيڪو زمين جي تختي تي اشرف ۽ اعليٰ خطو آهي. اُتان بصري آيو پوءِ بغداد پهتو. ۽ انهيءَ شهر ۾ جمادي الآخر جي مهيني ۾ 386ھ ۾ وفات ڪيائين.

”هُو شيخ ابو الحسن بصري جو مريد هو. جيڪو پنهنجي پيءُ شيخ ابو عبدالله احمد بن سالم جو مريد هو ۽ اهو حضرت سهل تستري

جو مريد هو."
سائيڪلو پيڊيا آف اسلام ۾ فقط ايتري قدر لکيل آهي:
"ابو طالب محمّد بن علي الحارثي المڪي. مڪي مڪرم ۾ پيدا ٿيو. بغداد ۾ 386ھ ۾ وفات ڪيائين. پنهنجي زماني جو مشهور محدث، فقيه ۽ صوفي هو. هڪ عرصي تائين بصري ۾ سالميہ[1] عقيدن جي پيروڪارن جو امام ۽ پيشوا رهيو. ان کانپوءِ بغداد هليو ويو جتي وفات ڪيائين. ان جي ڪتاب قوت القلوب تان امام غزالي رحہ گهڻو استفادو ڪيو آهي، صفحن جا صفحا پنهنجي ڪتاب احياءَ العلوم ۾ لفظ بلفظ قوت القلوب تان نقل ڪيا اٿائين."

حيرت به آهي ۽ افسوس به آهي ته جنهن شخص تصوف ۾ اهڙو ڪتاب تصنيف ڪيو هجي، جنهن جو مثال 386ھ کان اڄ تائين پوري اسلامي دنيا ۾ نٿو ملي سگهي، ان جي زندگيءَ جو احوال ان کان وڌيڪ معلوم نٿو ٿي سگهي.

بهرحال راقم الحروف به شاهدي ڏئي ٿو ته گذريل ٻاويهن سالن ۾ هيستائين تصوف تي بغير مبالغي جي ٻن سون کان وڌيڪ ڪتاب نظر مان گذريا، مگر قوت القلوب جي پائي جو ڪوبہ ڪتاب پڙهڻ جي سعادت حاصل نہ ٿي سگهي.

شيخ ابو طالب مڪي رحہ جي لاءِ اهو شرف بہ گهٽ نہ آهي تہ امام غزالي رحہ کان علاوه سيدنا شيخ عبدالقادر جيلاني رحہ مؤسس[2] سلسلۂ عاليہ قادريہ بہ "فتوح الغيب" ۾ قوت القلوب تان استفادو ڪيو آهي.

مان پهريائين ڪتاب جي مقصدن جو خلاصو پيش ڪندس تہ جيئن مضمونن جو اجمالي خاڪو ذهن نشين ٿي وڃي، پوءِ الله پاڪ جي توحيد تي جيڪو باب حضرت شيخ رحہ ٻڌو آهي، ان جو آزاد ترجمو پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪندس. انشاءَ الله و بتو فيقة.

نوٽ: جيڪو نسخو منهنجي سامهون آهي، اهو 1310ھ ۾ قاهره ۾ ڇپيو هو. سنهي ٽائيپ ۾ آهي، ان ڪري پڙهڻ ۾ وڏي تڪليف پيش آئي. انجي حاشيہ تي بہ شرحون بہ ڇپيون آهن. ٻئي نهايت قيمتي آهن. هڪ جو نالو "سراج القلوب" آهي، جيڪو شيخ ابو علي زين الدين علي المعيري جي تصنيف آهي. ٻئي جو نالو "حيات

1_ هڪ فرقو (سنڌيڪار)
2_ بنياد رکندڙ_ باني. (سنڌيڪار)

القلوب“ آهي، جيڪو شيخ عماد الدين بن الاموي جي تصنيف آهي. ٽائيٽل پيج تي ڪتاب جي نالي جي هيٺان هيءَ عبارت لکيل آهي:

”ترجمہ قوت القلوب في معاملة المحجوب مؤلف في التصوف واشتهر اسمہ بطريق المريد للوصول الي مقام التوحيد تاليف الفاضل ابي طالب المكي محمد بن علي المتوفي سنه ست و ثمانين و ثلثمائه ببغداد حتي قال جل علماءِ عصره في الاقطار لمہ يؤلف في هذاالبا مثلہ ولمہ يسمع بہ في الامصار.“

قوت القلوب جي مضمونن جي فهرست

(1)خطبة الڪتاب: في ذكر الآي التي فيها ذكر المعاملة.

(2) فصل پهريون: في الآي التي فيها ذكر اوراد الليل والنهار.

(3) فصل ٻيون: في الا لاتي فيها ذكر اوراد الليل ولنهار

(4) فصل ٽيون: في ذكر عمل المريد في اليوم والليلة.

(5) فصل چوٿون: في ذكر مايستحب من الذكر و قراءة الآي المندوب اليها بعد التسليم من صلاةُ الصبح.

(6) فصل پنجون: في ذكر الادعية المختارة بعد صلاة الصبح.

(7) فصل ڇهون: في ذكر عمل المريد بعد صلاة الصبح.

(8) فصل ستون: في ذكر اوراد النهار.

(9) فصل اٺون: في ذكر اوراد اليل.

(10) فصل نائون: في ذكر وقت الفجر و حكمہ الوتر.

(11) فصل ڏهون: فيہ كتاب معرفة الزوال و زيادة الظل و نقصابہ بالا قدامہ. و اختلاف ذلک في الصيف والشتاء.

(12) فصل يارهون: فيہ كتاب فضل الصلواة في الايامہ والليالي. ذكر ماجاء في صلواة النهار من الفضائل.

(13) فصل ٻارهون: في ذكر الوتر فضل الصلواة في الليل.

(14) فصل تيرهون: في كتاب جامع مايستحب مايقول العبد اذا استيقظ من نومہ و في يقظتہ عند الصباح.

(15) فصل چوڏهون: في ذكر تقسيم قيامہ الليل ونو مہ وصف القائمين والمتهجدين.

(16) فصل پندرهون: في ذكر وردالعبد من التسبيح والذكر والصلواة في اليوم والليلة.

(17) فصل سورهون: في ذكر معاملة العبد في التلاوة و صف التالين للقرآن حق تلاوته بقيام الشهاده.

(18) فصل سترهون: فيه كتاب ذكر نوع من المفصل و الموصل من الكلام و فيه مدح العاملين وذم الغافلين عنه.

(19) فصل ارڙهون: فيه كتاب ذكر الوصف المكروه من نعت الغافلين.

(20) فصل اوڻيهون: فيه كتاب الجهر با لقرآن وما في ذلک من النياءت و تفصيل حكم الجهر ولاخفاء.

(21) فصل ويهون: فيه ذكر احياءَ الليالي المرجو فيها الفضل المستحب احياؤها وذكر مواصلة الاوراد في الايام الفاضله.

(22) فصل ايكيهون: في كتاب الجمعه و ذكر هيئاتها و آدابها و ذكر مايستحب للمريد في يوم الجمعة وليلتها.

(23) فصل ٻاويهون: فيه كتاب الصوم و ترتيبه و وصف الصائمين.

(24) فصل ٽيويهون: في ذكر محاسبة النفس و مزاعاة الوقت.

(25) فصل چوويهون: في ذكر ماهية الورد للمريد و وصف حال العارف بالمريد.

(26) فصل پنجويهون: فيه كتاب تعريف النفس و تصريف مواجيد العارفين.

(27) فصل ڇويهون: فيه كتاب ذكر مشاهد اهل المراقبة.

(28) فصل ستاويهون: في كتاب اساس المريدين.

(29) فصل اناويهون: فيه مراقبة المقربين ومقامات الموقنين.

(30) اوڻٽيهون: فيه ذكر اهل المقامات من المقربين.

(31) فصل ٽيهون: فيه كتاب ذكر تفصيل الخواطر لاهل القلوب و صفة القلب و تمثيله بالانوار و الجواهر.

(32) ذكر تقسيم الخواطر و تفصيل اسمائها.

(33) باب آخر من البيان و التفصيل.

(34) فصل ايكٽيهون: في ذكر العلم وتفصيله و اوصاف العلماءَ

والفرق بين العلم الظاهر و بين علماءَ الدنيا والاخرة.

(35) ذكر بيان تفصيل علوم الصمت و طريق الورعين في العلوم.

(36) باب ذكر الفرق بين علماء الدنيا و علماء الاخرة وذم علماء السوء.

(37) ذكر وصف العلم و طريقة السلف وذم ما احدث المتاءخرون من القصص والكلام.

(38) ذكر ما احدث الناس من القول والفعل فيما بينهم مما لم يكن عليه السلف.

(39) ذكر تفصيل العلوم معروفها و قديمها و محدثها و منكرها.

(40) باب تفضيل علم الايمان واليقين علي سائرالعلوم.

(41) باب تفصيل الاخبار و بيان طريق الارشاد.

(42) فصل بتيهون: في شرح مقامات اليقين و احوال الموقنين و اصل مقامات اليقين.

(43) ذكر فروض التوبه و شرح فضائلها وصف التوابين.

(44) شرح مقام الصبر و وصف الصابرين.

(45) بيان آخر في فضل الصبر.

(46) شرح مقام الرجاء و وصف الراجين.

(47) شرح مقام الخوف و وصف الخائفين.

(48) شرح مقام الزهد و وصف احوال الزاهدين.

(49) ذكر ماهية الزهد.

(50) ذكر حقيقة الزهد و تفصيل احكام.

(51) ذكر ماهية الدنيا و كيفية الزهد فيها. و

(52) تفاوت الزهاد في مقاماتهم.

(53) فصل آخر.

(54) شرح مقام التوكل و وصف احوال المتوكلين.

(55) ذكر اثبات الاسباب الا واسط الخ.
(56) ذكر التكسب والتصرف في المعايش.
(57) ذكر الا دخار مع التوكل.
(58) ذكر التداوي و تركه للمتوكل.
(59) بيان آخر من التمثيل في تداوي و ترک.
(60) ذكر تشبية التوكل بالزهد.
(61) ذكر كتم الامراض و جواز اظهار ها.
(62) ذكر فضل التارک للتكسب.
(63) ذكر حكم المتوكل اذا كان ذابيت.
(64) ذكر احكام مقام الرضاء.
(65) ذكر احكام المحبة و وصف الهلها.
(66) ذكر مخاوف المحبين و مقاماتهم في الخوف.
(67) فصل تيتيهون: في ذكر دعائم الاسلام الخمس التي بني عليها.
(68) ذكر شهادة الرسول صلي الله عليه وآله وسلم.
(69) ذكر فضائل شهادة الرسول ﷺ.
(70) ذكر فضائل شهادة التوحيد و وصف توحيد الموحدين.
(71) شرح ثاني مابني الاسلام عليه من الخمس و هو الصلاة.
(72) ذكر فرائض الاستنجاء.
(73) ذكر فرائض الوضوء.
(74) ذكر فرائض الطهارة.
(75) صفة الغسل من الجنابة.
(76) كتاب الصلواة.
(77) ذكر فرائض الصلوة قبل الدخول فيها.
(78) ذكر سنن الصلواة.
(79) ذكر احكام الصلواة في الادراک.
(80) ذكر هيئات الصلواة و آدا بها.
(81) ذكر فضائل الصلواة و آدا بها.
(82) ذكر الحث علي المحافظة علي الصلواة و طريقة

المصلين من الموقنين.
(83) ذكر احكام الخواطرفي الصلواة.
(84) كتاب الزكاة.
(85) ذكر فرائض الزكاة.
(86) ذكر فضائل الصدقة و آداب العطاء.
(87) كتاب الصوم.
(88) ذكر فرائض الصيام.
(89) ذكر فضائل الصوم و وصف الصائمين.
(90) كتاب الحج۔ ذكر فرائض الحج.
(91) ذكر فضائل الحج و آدابہ و هيئاتہ و فضائل الحجاج و طريق السلف في ذلک.
(92) ذكر فضائل البيت الحرام وما جاء فيہ.
(93) ذكر من لمقام بكمة.
(94) فصل چوٽيهون: فيہ كتاب تفصيل الاسلام و الايمان و عقود السنہ و اعتقاد القلوب و شرح معاملة الناس من العلم الظاهر و ذكر دعائم الاسلام و اركان الايمان و اتصال الايمان و الاسلام.
(95) شرح معاملة القلب من العلم الظاهر.
(96) ذكر مباني الاسلام و از كان الايمان. ذكر اتصال الايمان بالاسلام في المعني و الحكم.
(97) باب ذكر تفضيل بيان ما نقل عن المحدثين الخ.
(98) ذكر الاستثناء في الايمان و الاشفاق من النفاق و طريقة السلف ذلک.
(99) فصل پنجٽيهون: في فضائل اهل السنہ و الطريقہ و طرق السلف من الائمة.
(100) ذكر عري الايمان و جمل الشريعة.
(101) فصل ڇٽيهون: ذكر شرط المسلم الذي يكون بہ مسلماً.
(102) ذكر سنن الجسد.
بابب ما ذكر من نوافل الركوع و ما يكره من النقصان منہ.

(103) فصل ستٽيهون:	في شرح الكبائر التي تحبط الاعمال و توبق العمال.
(104) فصل انٽيهون:	في الاخلاص و شرح النيات والامر بتحسينها في تصريف الاحوال.
(105) فصل اوٽيتاليهون:	في ترتيب الاقوات بالنقصان منها او بذيادة الاوقات.
(106) فصل چاليهون:	في كتاب الاطعمه وذكر ما يجمع الاكل من السنن الخ.
(107) فصل ايڪيتاليهون:	كتاب فرائض الفقر و فضئله و نعت عموم الفقراء و خصوصهم.
(108) فصل ٻيتاليهون	فيه كتاب حكم المسافر و التقاصد في الاسفار.
(109) فصل ٽيتاليهون:	فيه كتاب حكم الامام و وصف الامامة و الماموم.
(110) فصل چوئيتاليهون:	فيه كتاب الاخوة في الله والصحبة و محبة الاخوان واحكام المواخاة و اوصاف المحبين.
(111) فصل پنجيتاليهون:	فيه كتاب ذكر التزويج في فعله و تركه ايهما افضل و مختصر احكام النساء في ذلک.
(112) فصل ڇائيتاليهون:	فيه كتاب ذكر دخول الحمام.
(113) فصل ستيتاليهون:	فيه ذكر حكم المتسبب للمعاش.
(114) فصل اٺيتاليهون:	فيه كتاب تفصيل الحلال و الحرام وبينهما من الشبهات و فضل الحلال وذم المشتبه و تمثيل ذلک بصور الالوان.

قوت القلوب جو تعارف

هن ڪتاب ۾ مانواري مصنف هيٺين موضوعن تي نهايت مستند ۽ ضروري معلومات فراهم ڪئي آهي:

(1) پهرين فصل ۾ مصنف قرآن مجيد جون اهي آيتون گڏ ڪيون آهن، جن ۾ الله تعاليٰ پنهنجي ۽ ٻانهي جي وچ ۾ معاملن جو ذڪر فرمايو آهي. مثلاً:

"من كان يريد حرث الاخرة نزد لہ في حَرثہ و من كان يُريد حَرث الدنيا نوتہ مِنها وَما لہ في الاخرة من نَصيب." (42: 20)[1]

(2) ٻئي فصل ۾ انهن آيتن کي گڏ ڪيو اٿس جن ۾ الله تعاليٰ رات ۽ ڏينهن جي وقت وردن (وظيفن) جو ذڪر فرمايو آهي. مثلاً:

اِنَّ لَڪ في النَّهارِ سَبحا طوَيلا. وَ ذكر اسمہ ربڪ وَتبتل اليہ تَبتيلا.[2] (73: 807)

"وَاذكُر اسمہ رَبڪ بُكرة و اصيلاً. وَ من اليل فاسجد لہ وَ سَبحہ لَيلاً طويلا." [3] (76: 25- 26)

(3) ٽئين فصل ۾ اهو ٻڌايو اٿس تہ ڏينهن ۽ رات ۾ هڪ مريد يا سالڪ کي ڪهڙا ڪهڙا عمل ڪرڻ ضروري آهن.

(4) چوٿين فصل ۾ اهو ٻڌايو ويو آهي تہ ڪهڙا ڪهڙا ذڪر مستحب آهن ۽ صبح جو نماز کانپوءِ ڪهڙين ڪهڙين آيتن جو ورد ڪرڻ گهرجي. مثلاً: سورة فاتحہ ست ڀيرا، معوذتين[4] سَتَ ڀيرا، دورد شريف سَتَ ڀيرا، ٽيون ڪلمو سَتَ ڀيرا، آية الڪرسي سَتَ ڀيرا، پنهنجي، والدين ۽ مؤمنن ۽ مؤمنياڻين جي لاءِ استغفار سَتَ ڀيرا.

(5) پنجين فصل ۾ انهن دعائن کي گڏ ڪيو اٿس، جيڪي ادعيئہ ماثور[5] سڏجن ٿيون. مثال طور: رسول الله ﷺ جن امّ المؤمنين سيدة النساءَ حضرت عائشہ صديقہ رضي الله عنها کي فرمايو، "مان توکي

1- آيت جو ترجمو: "جيڪو آخرت جي پوک گهرندو آهي تنهن لاءِ سندس پوک ۾ واڌارو ڪندا آهيون، ۽ جيڪو دنيا جي پوک جو ارادو ڪندو آهي تنهن کي ڪجھ منجهانئس ڏيندا آهيون ۽ آخرت ۾ اُن جو ڪو حصو نہ آهي." (پ 25-ع 4- سورة الشوريٰ آيت: 20)

2- ترجمو: "بيشڪ توکي ڏينهن جو گهڻو ڌنڌو آهي. ۽ پنهنجي پالڻهار جو نالو ياد ڪر ۽ سيني پاسن کان هڪ طرفو ٿي چڱي طرح ڏانهس متوجہ ٿيءُ." (پ 29-ع 13- سورة المزمل آيت: 7-8)

3- ترجمو: "۽ پنهنجي پالڻهار جو نالو صبح ۽ سانجهيءَ ياد ڪر. ۽ ڪجھ (وقت) رات ۾ ان لاءِ نماز پڙھ ۽ گهڻي رات سندس پاڪائي ساراھ" (پ 29-ع 20 سورة الدهر آيت: 25- 26)

نوٽ: جيئن تہ متين آيتن جو مؤلف ڪتاب ۾ ترجمو ڪونہ ڏنو هو، ان ڪري هتي حاشيہ ۾ انهن جو ترجمو ڏنو ويو آهي. (سنڌيڪار)

4- قرآن مجيد جون آخري ٻہ سورتون يعني سورة الفلق ۽ سورة الناس. (سنڌيڪار)

5- اهي دعائون جيڪي نبي ڪريم ﷺ کان منقل آهن. (سنڌيڪار)

اها دعا سيکاريان ٿو جيڪا مڪمل جامع دعا آهي تون ان کي ياد ڪر ۽ ان جو پڙهڻ پنهنجي مٿان لازم ڪري ڇڏ:

اللهم اني اسئلک الصلاة علي محمد و اله و اسئلکَ من الخير کله عاجله وآجله ماعلمت منه وما لم اعلم و اعوذبک من الشر کله عاجله وآجله ما علمت منه ومالم و اسئلک الجنه وما قرب اليها من قول و عمل و اعوذبک من النار و ما قرب اليهامن قول و عمل و اسئلک من الخير ماسالک به عبدک و رسولک محمد صلي الله عليه وسلم و استعيذک مما استعاذک منه عبدک ورسولک محمد صلي الله عليه وسلم واسئلک ماقضيت لي من امر ان تجعل عاقبته رشدا برحمتک يا ارحم الراحمين.[1]

(6) ڇهين فصل ۾ اهو بيان ڪيو اٿس ته فجر جي نماز کان پوءِ مريد کي ڪهڙو عمل ڪرڻ گهرجي مثلاً: سڀ کان پهرين قرآن مجيد جي تلاوت کان پوءِ ذڪر ۽ تسبيح ۽ تمجيد ۽ حمد ۽ ثناء پوءِ تفڪر ففي عظمة الله. ان کان پوءِ ان جي عطا ڪيل نعمتن جو ذڪر. پوءِ پنهنجي قصورن جو تذڪرو. آخر ۾ ذڪر ۽ فڪر جي مختلف صورتن جو تفصيل بيان ڪيو آهي.

(7) ستين فصل ۾ ڏينهن جي وردن جو تفصيل درج ڪيو اٿس ۽ اهي ست آهن.

(8) اٺين فصل ۾ رات جي وردن جي تشريح ڪئي اٿس ۽ اهي پنج آهن.

(9) نائين فصل ۾ فجر جي وقت جا ورد بيان ڪيا اٿس.

(10) ڏهين فصل ۾ سج جي زوال ۽ پاڇي جي سڃاڻپ ٻڌائي ويئي آهي.

(11) يارهين فصل ۾ ڏينهن ۽ رات جي مختلف وقتن ۾ نمازن جي فضيلت بيان ڪئي اٿس.

(12) ٻارهين فصل ۾ صلواة الوتر جي فضيلت بيان ڪئي ويئي آهي.

(13) تيرهين فصل ۾ اهو ٻڌايو ويو آهي ته جڏهن سالڪ صبح جو ننڊ مان اٿي ته ڪيئن ڇا پڙهڻ گهرجي.

(14) چوڏهين فصل ۾ رات جي قيام جي تقسيم بيان ڪئي اٿس ته

1- مون اختصار خاطر فقط هڪ دعا نقل ڪئي آهي، مصنف پنهنجي ڪتاب جا ڇهه ضخيم صفحا ان قسم جي دعائن سان پري ڇڏيا آهن، جيڪي حضور ڪريم ﷺ کان منقول آهن.

سالڪ کي پنهنجي رات جي وقت کي ڪهڙي طرح ورهائڻ گهرجي. ان کانپوءِ قائمين (رات جي تهجد پڙهندڙ) جي فضيلت بيان ڪئي ويئي آهي.

(15) پندرهين فصل ۾ اذڪار (ذڪر) ۽ وردن جو تفصيل ڏنو اٿس. يعني سالڪ کي هر نماز کان پوءِ ڪهڙا ڪهڙا ذڪر ڪرڻ مناسب آهن ۽ ڪهڙيون تسبيحون پڙهڻ فائديمند آهن. جماعت سان نماز جا ڪيتري قدر فضائل آهن؟ اهي وقت ڪهڙا ڪهڙا آهن، جن ۾ دعا قبول ٿيڻ جي وڌيڪ اميد آهي. صلاة التسبيح جو ذڪر.

(16) سورهين فصل ۾ اهو بيان ڪيو ويو آهي ته عبد کي تلاوت ڪهڙي طرح ڪرڻ گهرجي. قرآن جي صحيح طريقي تي تلاوت ڪرڻ وارن جي توصيف جيڪي بقيام شهادت، تلاوت جو حق ادا ڪن ٿا. حق ان وقت ادا ٿئي ٿو جڏهن قرآن ۾ تدبر به ڪيو وڃي ۽ ان جي صورت اها آهي ته ستن ڏينهن کان گهٽ عرصي ۾ قرآن ختم نه ڪيو وڃي. قاسم بن عبدالرحمٰن کان مروي آهي ته حضرت عثمان رضہ جو طريقو اهو هو ته جمعي جي رات کان تلاوت جو آغاز ڪندا هئا ۽ سورت البقره کان سورة مائده تائين پڙهندا هئا، ڇنڇر جي رات ۾ سورة انعام کان سورة هود تائين، آچر جي رات ۾ سورة يوسف کان سورة مريم تائين ۽ سومر جي رات ۾ سورة طٰهٰ کان سورة اڱاري جي رات ۾ سورة عنڪبوت کان سورة ص تائين، اربع جي رات ۾ سورة ۾ سورۂ رحمٰن تائين، خميس جي رات ۾ والناس تائين پڙهندا هئا. سڀ کان افضل قراءت اها آهي، جيڪا ترتيل سان هجي، ڇاڪاڻ ته ترتيل ۾ تدبر ٿي سگهي ٿو. حضرت علي رضہ کان مروي آهي ته جيڪا عبادت سمجهي ڪري نه ڪئي وڃي ان ۾ ڪا به ڀلائي نه آهي ۽ جيڪا تلاوت تدبر سان نه ڪئي وڃي ان ۾ ڪا به ڀلائي نه آهي. حضرت ابن عباس رضہ جو قول آهي ته سورة زلزال ۽ سورة القارعہ کي تدبر سان پڙهڻ، سورة بقره ۽ آل عمران کي بغير تدبر جي پڙهڻ کان بهتر آهي. (مطلب اهو آهي ته ٿورو پڙهو مگر سمجهي ڪري پڙهو). سچي رسول ﷺ کان ڪنهن پڇيو ته، ڪهڙي نماز افضل آهي؟ پاڻ ڪريم ﷺ وراڻيو ته، "جنهن ۾ قنوت طويل هجي."

۽ ترتيل ۽ تدبر جي افضل صورت اها آهي جيڪا نماز ۾ هجي (يعني نماز ۾ ترتيل ۽ تدبر في المعاني گهڻو مفيد آهي).

(17) سترهين فصل ۾ مصنف قرآن مجيد جي اسلوب ۽ انداز بيان کي واضح ڪيو آهي ۽ اهو ٻڌايو آهي ته ان ۾ فصاحت ۽ بلاغت جون سموريون خوبيون موجود آهن ۽ اسلوب جي خصوصيت اها آهي ته ان ۾ ايجاز[1] ۽ اجمال ۽ اختصار آهي (درياءَ کي ڪوزي ۾ بند ڪيو ويو آهي) ۽ تذڪير جي لاءِ تفصيل کان به ڪم ورتو ويو آهي. قرآن ۾ اڪثر جاين ۾ حذف کان به ڪم ورتو ويو آهي. مثلاً: "حتي توارَث بالحجاب" جو مطلب آهي "تورات الشمس بحجاب الليل." ان کان پوءِ مصنف غرائب القرآن ۽ مشڪل القرآن جي تشريح ڪئي آهي. هي سڄو فصل نهايت وڏي مرتبي وارو ۽ غور سان پڙهڻ جي لائق آهي، جنهن سان مصنف جي علم ۽ فضل جو چڱي طرح اندازو ٿي سگهي ٿو.

(18) ارڙهين فصل ۾ انهن ماڻهن کي تنبيه ڪئي ويئي آهي، جيڪي تلاوت ۾ غفلت ڪن ٿا يعني تلاوت جي وقت تدبر کان ڪم نٿا وٺن.

(19) اوڻيهين فصل ۾ قرآن کي هلڪي آواز ۽ بلند آواز سان پڙهڻ جو بيان آهي. رسول الله ﷺ جن فرمايو ته قراءت سري (آهستي پڙهڻ) کي قراءت علانيه (ڏاڍيان پڙهڻ) تي اهائي فوقيت حاصل آهي جيڪا صدقة السر[2] کي صدقة العلانيه[3] تي آهي. مگر ٻنهي صورتن جي اجازت آهي. هڪ ڀيري حضرت صديق اڪبر رضہ هلڪي آواز ۾ تلاوت ڪري رهيا هئا ۽ حضرت فاروق اعظم رضہ بلند آواز ۾ پڙهي رهيا هئا. پيغمبر پاڪ ﷺ جن حضرت صديق اڪبر کان سبب پڇيو ته هن وراڻيو ته مان پنهنجي رب کان مناجات ڪري رهيو آهيان ۽ اهو هلڪي آواز کي به ٻڌي سگهي ٿو. پوءِ فاروق اعظم رضہ کان سبب پڇيائون ته ان وراڻيو ته مان جهر ان لاءِ ڪري رهيو آهيان ته ٻين کي به تلاوت ڏانهن مائل ڪريان ۽ شيطان کي ڀڄائي ڇڏيان. حضور انور ﷺ جن ٻنهيءَ

1_ ننڍو ڪرڻ_ مختصر ڪرڻ. (سنڌيڪار)

2_ مخفي خيرات (سنڌيڪار)

3_ ظاهر ظهور ڏيڻ. (سنڌيڪار)

جي طرز عمل کي درست قرار ڏنو.

(20) ويهين فصل ۾ شب بيداري ۽ قيام ۽ تهجد ۽ وظيفن پڙهڻ جو ذڪر ڪيو اٿس ۽ انهن راتين جو بيان ڪيو اٿس، جن ۾ بيداري مستحب آهي. جهڙوڪ: رمضان شريف جي 23، 25، 27، ۽ 29 رات، 17 رمضان جي رات جيڪا حضرت عبدالله بن زبير رضہ جي راءِ ۾ ليلة القدر آهي، ۽ انهيءَ تاريخ تي بدر جي لڙائي ٿي. ۽ پهرين ۽ ڏهين محرم جي رات، پهرين ۽ پندرهين رجب جي رات، معراج واري رات، عيدين جي رات. سالڪ کي گهرجي ته انهن راتين ۾ بيدار رهي ۽ ذڪر، مراقبي، تلاوت ۽ وردن ۽ وظيفن ۾ مشغول رهي.

(21) ايڪيهين فصل ۾ جمع جي ڏينهن جي فضيلت بيان ڪئي اٿس. الله تعاليٰ جمع جو ڏينهن افضل الايام قرار ڏنو آهي. ان جي فضيلت قرآن مان ثابت آهي. الله تعاليٰ جمعي سان اسلام کي سينگاريو آهي. جمع جي اذان کان پوءِ بيع و شراء (خريد و فروخت) حرام آهي. حضرت آدم عليہ السلام جمع جي ڏينهن پيدا ٿيو ۽ جمع تي جنت ۾ داخل ٿيو، جمع تي ئي دنيا ۾ آيو ۽ قيامت به جمع جي ڏينهن قائم ٿيندي. جمعي جي ڏينهن غسل ڪرڻ، خوشبوءِ لڳائڻ ۽ ذڪر ڪرڻ سنت آهي ۽ جمع نماز کانپوءِ عصر تائين عالمن جي صحبت ۾ ويهڻ نهايت بهتر آهي. حضور انورﷺ جن جمع جي ڏينهن نمازن ۾ جيڪي جيڪي سورتون پڙهندا هئا ۽ جيڪي جيڪي دعائون گهرندا هئا، انهن جو تفصيل به ڏنو ويو آهي.

(22) ٻاويهين فصل ۾ ماه صيام جي فضيلت ۽ روزي جا آداب، فائدا ۽ فضائل بيان ڪيا اٿس. حضور انورﷺ جن ماه رمضان کي صبر جو مهينو سڏيو آهي. الله تعاليٰ جيڪو اهو فرمايو ته "استعينوا بالصبر و الصلوٰة." هتي صبر مان مراد روزو آهي ۽ ان جو ذڪر صلوٰة (نماز) کان اڳ ۾ ان ڪري فرمايو ته جيستائين نفس اماره مغلوب نه ٿئي، نماز ۾ توجه قائم نٿو ٿي سگهي. حضور انورﷺ فرمايو ته "صبر نصف الايمان آهي،" روزيدارن کي ڏسي الله تعاليٰ فرشتن کي فرمائي ٿو ته "منهنجي ٻانهي کي ڏسو جنهن منهنجي لاءِ شهوت، لذت، طعام ۽ شراب کي ترڪ ڪري ڇڏيو آهي،"

پوءِ فرشتا روزيدارن تي فخر ڪن ٿا.

(23) ٽيويهين فصل ۾ نفس جي محاسبي ۽ وقت جي رعايت (لحاظ) جو بيان ڪيو ويو آهي، يعني سالڪ کي پنهنجي نفس جو محاسبو ڪندو رهڻ ۽ وقت جي رعايت ڏيان ۾ رکڻ لازمي آهي. حضرت فاروق اعظم رضہ فرمائين ٿا، ان ڪان اڳ ۾ جو (قيامت جي ڏينهن) انسان جو محاسبو ڪيو وڃي ان جي لاءِ بهتر آهي ته اهو خود پنهنجو محاسبو ڪري (حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا).

(24) چوويهين فصل ۾ ورد جي ماهيت بيان ڪئي اٿس. اهو ٻڌايو اٿس ته الله پاڪ جي نالن جو ورد ڪرڻ سان سالڪ کي قرب الاهي نصيب ٿئي ٿو ۽ ڪثرت ذڪر سان درجن ۾ ترقي ٿئي ٿي. سالڪ کي هر وقت روحاني عروج لاءِ ڪوشان رهڻ گهرجي ڇاڪاڻ ته حضور انورﷺ جن فرمايو، ”جنهن شخص جا ٻه ڏينهن هڪ جهڙي حالت ۾ گذري وڃن اهو گهاٽي ۾ آهي.“

(25) پنجويهين فصل ۾ نفس جي حقيقت بيان ڪئي ويئي آهي ۽ عارفن جي ڪيفيتن جي بدلجڻ جو ذڪر ڪيو ويو آهي. فرمائي ٿو ته سالڪ کي جيتري قدر نقصان پهچي ٿو اهو غفلت سان پهچي ٿو ۽ غفلت، نفس جي آفتن سان پيدا ٿئي ٿي. نفس، حرڪت تي مجبول[1] آهي ۽ انسان جو فرض اهو آهي ته ان ۾ سڪون پيدا ڪري ته جيئن اهو ان کي برائين جو حڪم ڏيڻ ڇڏي ڏي. ان کانسواءِ نفس مختلف شهوتن جو سرچشمو آهي ۽ شهوت گناهن جي ڪنجي آهي. نفس جون جبلي صفتون چار آهن: (1) ضعف جيڪو تراب (خاڪي) فطرت جي تقاضا آهي. (2) بخل جيڪو طين (مٽيءَ) جي فطرت جي تقاضا آهي. (3) شهوت ۽ ان جو سبب حما (گپ) آهي. (4) جهل ۽ ان جو سبب صلصال (ٺڪري يا وڄندڙ مٽي) آهي.

(26) ڇويهين فصل ۾ مراقبي وارن جي مشاهدن جو ذڪر ڪيل آهي. مراقبي ۾ مشاهدي جي نعمت، مؤحدّ ڪامل کي ئي حاصل ٿي سگهي ٿي، جيڪو (الف) الله جي الوهيت ۾ ڪنهن کي شريڪ نٿو ڪري. (ب) هر وقت الله ڏانهن متوجه رهي ٿو.

1ـ فطري. (سنڌيڪار)

(27) ستاويهين فصل ۾ اساس المريد[1] جو بيان آهي. يعني اهو ٻڌايو ويو آهي ته مريد ۾ ڪهڙيون صفتون لازمي آهن. مثلاً: ان ۾ ست صفتون لازمي آهن. (1) صدق في الارادة[2]. (2) اطاعت جو جذبو: (3) پنهنجي حالت کان آگاهي. (4) علماءَ جي صحبت. (5) توبهہ توبه جي علامت اها آهي ته مريد زاهدن واري زندگي اختيار ڪري، ٻيءَ حالت ۾ سمجهي ڇڏيو ته ان سچيءَ دل سان توبه نه ڪئي آهي. (6) اڪل حلال (حلال جي روزي). (7) نيڪ ماڻهن سان سنگت، ۽ ان جي نشاني آهي اها آهي ته اهو بر ۽ تقويٰ جي ڪمن ۾ ٻين سان تعاون ڪندو ۽ اثم ۽ عدوان جي ڪمن ۾ هرگز تعاون نه ڪندو، خواهه ان تي مصيبتن جو ڏونگر ڇو نه ڪري پوي. چار صفتون جيڪي انهن خصلتن جو بنياد آهن: (1) جوع (بک برداشت ڪرڻ) (2) سهر (شب بيداري) (3) صمت (خاموشي) (4) خلوة (گوشه نشيني). جيستائين مريد انهن چئن ڳالهين جو عادي نه ٿيندو نفس ان جي ڪنٽرول ۾ نٿو اچي سگهي. خلوت جو روح گوشه نشيني نه آهي بلڪه قلب کي غيرالله کان فارغ ڪرڻو آهي. اگر هڪ ماڻهو، ماڻهن کان لاڳاپا ٽوڙي جهنگ ۾ هليو وڃي ۽ انسانن سان ملڻ جلڻ ڇڏي ڏي، اڪيلائي اختيار ڪري، پر دنيا ۽ دنياوي خواهشون مثال: سهڻي عورت، عاليشان گهر ۽ دل کي وڻندڙ باغ جو تصور ان جي دل ۾ لڪل هجي ته اهو خلوت ۾ نه آهي. خلوت اها آهي ته دل غير جي خيال کان خالي ٿي وڃي. ان ڪانپوءِ جيڪڏهن سالڪ محفل ۾ به ويٺل هوندو تڏهن به خلوت ۾ هوندو.

(28) اناويهين فصل ۾ هُن مقربين جي مراقبن جو ذڪر ڪيو آهي ۽ موقنين جي مقامات جو تفصيل بيان ڪيو آهي. اهي مقام ست آهن.

(29) اوڻٽيهين فصل ۾ هُن اهل المقامات من المقربين[3] ۽ اهل الغفلة المبعدين.[4] جو ذڪر ڪيو آهي. ضمني طور تي شرڪ جي برائين

1ـ مريدن جو بنياد. (سنڌيڪار)
2ـ ارادي ۾ سچائي. (سنڌيڪار)
3ـ درجن وارا مقربين منجهان۔ (سنڌيڪار)
4ـ غفلت وارا پري پيل۔ (سنڌيڪار)

ڪان آگاه ڪيو آهي ڇاڪاڻ ته غفلت وارا شرڪ ۾ ئي گرفتار ٿين ٿا ۽ الله کان دور ٿي وڃن ٿا. جيستائين انسان غافل (نفس جو پيروڪار) نه ٿئي، شرڪ نٿو ڪري سگهي. قال الله تعاليٰ:

"فَلا تدع مَعَ الله اِلهاً آخرَ فتكون من المُعَذَبين." فالعبد حجاب والمبعد في عذاب والقرب نعيم والمقرب علي مزيد.

(30) ٽيهين فصل ۾ اهل قلوب[1] جي لاءِ خواطر (خيالن) جو ذڪر ڪيو اٿس ۽ قلب جون صفتون بيان ڪيون آهن ۽ انهن کي انوار سان تمثيل به ڏني آهي، ۽ شيطاني وسوسن جو تفصيل بيان ڪيو ويو آهي ۽ انهن کان بچڻ جا طريقا ٻڌايا آهن.

(31) ايڪٽيهين فصل ۾ علم جو بيان ڪيو اٿس، ان جو تفصيل بيان ڪيو اٿائين. علماءَ جون وصفتون بيان ڪيون اٿس ۽ اهو ٻڌايو ته اٿس ته معرفت جو علم ٻين علمن کان افضل آهي. هي فصل نهايت قيمتي آهي ۽ خود مصنف رحه جي تبحر علمي (علمي وسعت) تي دلالت ڪندڙ آهي. ظاهري ۽ باطني علم جو فرق پڻ بيان ڪيو اٿس. سلف صالح منجهان علماءُ جو طريقو واضح ڪيو آهي. علماءَ سوءِ[2] جو به ذڪر ڪيو اٿائين. علم جون وصفون بيان ڪيون آهن ۽ اهو ٻڌايو اٿس ته موجوده دور ۾ ڪجھ عالمن، علم ۾ قصا ڪهاڻيون ۽ اجايون روايتون داخل ڪري ڇڏيون آهن، انهن کان پرهيز لازم آهي. حضور انورﷺ جن علم جي تحصيل جي سلسلي ۾ جيڪو ارشاد فرمايو آهي، ته ان جي تشريح ڪئي اٿس. علم حاصل ڪرڻ جو طريقو اهو آهي ته پهرين ايمان کي پختو ڪيو وڃي. جڏهن ان ۾ مضبوطي پيدا ٿي وڃي ته قرآن مجيد جو علم حاصل ڪيو وڃي. ايمان کان اڳ ۾ قرآن جو مطالعو ايترو قدر مفيد نه آهي. عالم جي شناخت اها آهي ته اُن ۾ هي پنج صفتون ضرور هونديون: (1) خشية (الله جو خوف) (2) خشوع (عاجزي ۽ انڪساري) (3) تواضع (پاڻ کي ٻين کان گهٽ سمجهڻ) (4) حسن الخلق (پاڪيزه عادتون) (5) زهد (دنيا کان بي رغبتي). قال الله تعاليٰ "اِنما يخشي الله مِن عباده العلماء. جڏهن

1ـ اهلِ دل (سنڌيڪار)

2ـ بُرا يا دنيادار علماءَ (سنڌيڪار)

حضرت فاروق اعظم رضہ وفات ڪئي تہ، حضرت عبدالله بن مسعود رضہ چيو، ”مون کي ان سان وڏي حب هئي. ان جي وفات سان دنيا مان علم جي ڏهن حصن مان نوَ حصا ساڻن گڏ هليا ويا.“ صحابا رضہ اهو ٻڌي، حضرت ابن مسعود رضہ کان پڇيو تہ ” ائين ڇو ٿو چوين، جڏهن تہ ڪوڙ سارا رسول اللهﷺ جا اصحابي اڃا زنده آهن؟“ هن وراڻيو تہ منهنجي مراد ان علم مان نہ آهي، جيڪو توهان مراد وٺو ٿا، بلڪ علم مان منهنجي مراد العلم بالله آهي. سمورا علم گڏجي ڪري بہ علم بالله جي برابر ٿي نٿا سگهن. علم جا نوَ قسم آهن: (1) علم الايمان. (2) علم القرآن. (3) علم السنن ولآثار. (4) علم الفتاويٰ والاحڪام. (5) علم النحو. (6) علم العروض. (7) علم المقائيس والجدل في الفقہ. (8) علم المعقول بالنظر. (9) علم علل الحديث. علم الايمان واليقين کي مڙني علمن تي فضيلت حاصل آهي. اگر ايمان ۽ يقين ۾ خامي آهي تہ ڪنهن علم ۾ پختگي حاصل نٿي ٿي سگهي.

(32) ٻٽيهين فصل ۾ هن مقامات اليقين ۽ احوال الموقنين جي شرح ڪئي آهي. مقامات اليقين جا اصول نوَ آهن: توبہ، صبر، شڪر، رجاء (اميد)، خوف، زهد، توڪل، رضا ۽ محبت. محبت مان مراد المحبوب (الله جي محبت) آهي.

(الف) توبہ جي فضيلت جي شرح ۽ توابين (توبہ ڪندڙن) جون وصفون سهل تستري رحہ جي قول مطابق توبہ افضل الاعمال مان آهي ڇاڪاڻ تہ ان کانسواءِ ڪوبہ عمل صحيح ٿي نٿو سگهي. استغفار، توابين جي روح جي غذا آهي. توبہ جي لحاظ کان انسانن جا چار قسم آهن.

(ب) صبر جي مقام جي شرح ۽ صابرين جون وصفون۔ حضرت علي رضہ فرمايو، ”صبر کي ايمان سان اهائي نسبت آهي، جيڪا سر کي انساني جسم سان آهي. لاايمان لمن لا صبر لہ. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: ”انَ الله مَعَ الصآبرين.“ رسول اللهﷺ جن انصارن کان پڇيو تہ ڇا توهان مومن آهيو؟ اهي خاموش ٿي ويا. ان تي حضرت عمر رضہ عرض ڪيو، ”بيشڪ اسان مومن آهيون.“ حضورﷺ پڇيو، ”توهان جي ايمان جي علامت ڪهڙي آهي؟“ هن وراڻيو تہ، ”آسودگي ۾ اسين الله جو

شڪر ادا ڪريون ٿا، بلا (مصيبت) تي صبر ڪريون ٿا ۽ قضا تي راضي رهون ٿا.“ اهو ٻڌي حضور انورﷺ جن فرمايو، ”قسم آهي رب ڪعبہ جو توهان مؤمن آهيو.“

(ج) شرح مقام الشڪر ۽ شاڪرين جون وصفون- ابن مسعود رضہ جو قول آهي تہ شڪر، نصف الايمان آهي.

(د) شرح مقام الرجا ۽ راجين جا اوصاف- الله تعاليٰ فرمائي ٿو:
لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله يغفر الذنوب جمعياً (39: 53)
”(اوهين) الله جي ٻاجھ کان نااميد نہ ٿيو، ڇو تہ الله سڀ گناھ بخشيندو آهي.“ (پ 24- الزمر آيت 53)

(ھ) شرح مقام الخوف ۽ خائفين (ڊڄندڙن) جا اوصاف. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: انما يَخشي الله من عباده العلماء. واضح هجي تہ خشية، خوف جي مقام جي حالت مان آهي ۽ خوف تقويٰ جي حقيقت کي ظاهر ڪري ٿو ۽ تقويٰ، عبادت جي لاءِ جامع مقصد آهي. حضور انورﷺ جي خشيت جو اهو حال هو تہ پاڻ سڳورن ﷺ جن فرمايو تہ مون کي سورة هود ۽ ان جي هم رنگ سورتن ڪراڙو ڪري ڇڏيو.

(و) مقام الزهد جي شرح ۽ زاهدن جون حالتون- زاهد، غنين کان پنج سؤ سال اڳ ۾ جنت ۾ داخل ٿي ويندا. زهد جي حقيقت- دنيا ستن شين جي مجموعي جو نالو آهي:
”زين للناس حُبُ الشهوات من النساءِ وَ البنين وَ القناطير المقنطرة من الذهب وَ الفضه وَ الخيل المسومۃ وَ الانعام وَ الحَرث.“
”ماڻهن لاءِ زالن ۽ پٽن ۽ سون ۽ چانديءَ جي (وڏن وڏن) سٿيلن ڍيرن ۽ نشان ڪيلن گهوڙن ۽ ڍورن ۽ پوکيءَ جي سڌن جو پيار سينگاريو ويو آهي.“ (پ 3-ع 10- سورة آل عمران آيت: 14)
ان کانپوءِ الله تعاليٰ فرمايو، ”ذالک مَتاعُ الحَيوة الدنيا.“
يعني اهي ست شيون دنياوي زندگي جو سرمايو آهن. زاهد جون وصفون ۽ زهد جي فضيلت- زهد جي ابتدا اها آهي تہ آخرت جو فڪر دل ۾ ويهجي وڃي اهڙي طرح جو ڪوبہ فڪر ۽ ڪوبہ غم دل ۾ داخل نہ ٿي سگهي. بس هڪ ئي غم هجي. ۽ آخرت جو غم دل ۾ تڏهن داخل ٿي سگهي جيستائين

دنيا جو فڪر (وهم) دل مان نہ نڪري وڃي ۽ جيستائين نفساني خواهش جو لطف (سواد) دل مان نہ نڪري وڃي، الله سان سودي جو ذائقو دل ۾ داخل نٿو ٿي سگهي. سهل تستري رحہ جو قول آهي تہ زهد، رسول اللهﷺ جي پيرويءَ جي لاءِ لازمي شرط آهي. جيستائين انسان ۾ زهد جي صفت پيدا نہ ٿئي اهو پيروي نٿو ڪري سگهي. دنيا جي حقيقت دراصل نفس جي خواهش (هويٰ) آهي. جيستائين هويٰ دل مان نہ نڪري ماڻهو زاهد نٿو ٿي سگهي. زاهد اهو آهي، جيڪو دنيا جي بدران الله سان محبت ڪري ٿو ۽ ان کي پنهنجو مطلوب ۽ مقصود سمجهي ٿو.[1]

(ز) توڪل جي مقام جي شرح ۽ متوڪلين جون حالتون۔ توڪل، يقين جي اعليٰ مقامن مان آهي ۽ مقربين جي شرف وارين حالتن مان آهي. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "ان الله يحبُ المتوكلين" تحقيق الله تعاليٰ متوڪل کي پنهنجو حبيب (محبوب) بڻايو ۽ ان کي اها خوشخبري ٻڌائي تہ "وَمن يَتوكلَ علي الله فهو حَسبه." ۽ جيڪو شخص الله تي توڪل ڪندو تہ الله جي سمورين ضرورتن جي لاءِ ڪافي هوندو. حضرت عامر بن عبدالله رحہ قول آهي تہ مون ڪتاب الله ۾ ٽي آيتون پڙهيون ۽ انهن مان مدد ورتي پوءِ انهن منهنجي مدد ڪئي اهي هي آهن:

(۱) وَ اِن يَمسَسک الله بضُر فلا کاشف لہ الا هُوَ وَ اِن يردک بخير فلا رَ آدَ لفَضلہ." (10: 107)

"۽ جيڪڏهن الله توکي ڪو ڏک پهچائي تہ ان ڏاران ڪو (رسول، نبي يا ولي) ان جي لاهڻ وارو ڪونهي، ۽ جيڪڏهن تو لاءِ چڱائي گهري تہ سندس فضل ڪو هٽائڻ وارو نہ آهي." (پ 11۔ع 16 سورة هود۔ آيت: 107)

تہ مون انهن ٻنهي ڳالهين تي پختو يقين ڪري ڇڏيو تہ جيڪڏهن اهو مون کي نقصان پهچائي تہ ڪوبہ شخص مون کي نفعو نٿو پهچائي سگهي ۽ اگر اهو مون کي ڪجھ عطا

1۔ گو سب کو هے تسليم که معبود وهی هے
کم هيں جو سمجهتے هيں که مقصود وهی هے (اکبر الہ آبادي)

فرمائي ته ڪوبه شخص مون کي ان کان محروم نٿو ڪري سگهي (پوءِ مان مطمئن ٿي ويس).

(2) فاذكروني اذ كركم

اي منهنجا ٻانهؤ! توهان منهنجو ذڪر ڪريو (مون سان محبت ڪريو) مان توهان جو ذڪر ڪندس (توهان سان محبت ڪندس). جڏهن مون اها آيت پڙهي ته سمورا ڪم ڇڏي ان جو ذڪر شروع ڪري ڏنم ۽ ان ۾ مشغول ٿي ويس ۽ ماسوي الله (الله کان سواءِ ٻين) جو ذڪر ڇڏي ڏنو (يعني ماسوي الله جي محبت دل مان ڪڍي ڇڏيم).

(3) وَما من دآبه في الارض الا علي الله رِزقُها. (11: 6)

"۽ ڪو ڇرندڙ زمين ۾ آهي ئي نه پر سندس روزي الله تي آهي." (پ 12_ع_ سورة هود آيت: 6)

پوءِ مون رزق جو اهتمام ڇڏي ڏنو ۽ مطمئن ٿي ويس ۽ مون کي راحت نصيب ٿي ويئي. توڪل جو عقيدو انسان کي سبب جي فراهمي کان نه نٿو روڪي مگر انسان جي مٿان ان حقيقت کي واضح ڪري ڇڏي ٿو ته حقيقت ۾ الله کان سواءِ ڪوبه فاعل نه آهي. ۽ هيءَ سڄي ڪائنات ان جي ۽ فقط ان جي قبضي ۽ قدرت ۾ آهي. اهو نه گهري ته انسان جون سموريون تدبيرون بيڪار ۽ اجايون رهجي وڃن ٿيون. پوءِ مسلمان ڪوشش ته ڪري ٿو مگر ان سان گڏ ئي هي عقيدو به رکي ٿو ته الله چاهيندو ته منهنجي ڪوشش ڪامياب ٿيندي نه ته نه.

الله تعاليٰ ان حقيقت کي قرآن مجيد جي ڪيترين آيتن ۾ واضح ڪري ڇڏيو آهي. مثلاً: وَما رميت اذ رميت ولكن الله رمي. "۽ (اي پيغمبر) جڏهن تو (ڌوڙ جي مُٺ) اُڇلي ته (اها) تو نه اُڇلي پر الله اُڇلي."

(پ9_ ع 16_سورة الانفال آيت: 17)

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم. "پوءِ ڪين اوهان نه ڪُنو پر الله ڪين ڪُنو آهي." (پ 9_ع16_ سورة الانفال آيت:17)

ان ڪري عارفن جو اهو قول آهي ته لافاعل في الحقيقة الاالله.

جيستائين الله انسان کي قوت عطا نه ڪري اهو بذات خود ڪجه نٿو ڪري سگهي. تنهنڪري فرمايو ويو: ماشا الله لا

قوة الا بالله "جيڪي الله گهريو (سو ٿيٺو آهي) جو الله (جي مدد) ڪانسواءِ ڪا سگهه نہ آهي." (پ 15_ع 17_ سورة الڪهف آيت: 39)

اُم المؤمنين سيدة النسآءِ حضرت عائشہ صديقہ رضي الله تعاليٰ عنها تي توڪل جي حقيقت واضح ٿي ويئي هئي ان ڪري جڏهن ان جي والدين کيس چيو تہ ڏيءَ! حضور انور ﷺ جو شڪريو ادا ڪر، تہ هن نهايت وقار ۽ سنجيدگيءَ سان جواب ڏنو هو تہ نہ مان ان جو شڪريو ادا نہ ڪنديس، بلڪ پنهنجي الله جو شڪر ادا ڪنديس ۽ ان کي ساراهينديس جنهن مون کي عزت ڏني ۽ جنهن مون کي بري (پاڪدامن ۽ بيگناهہ) ڪيو.

ٻئي روايت ۾ آهي

"قُومي وَقبلي راسَ رسولِ الله ﷺ! فقالت و الله لاافعل ولا احمد الا الله."

يعني حضرت صديق اڪبر رضہ کيس چيو تہ "اُٿي ٻيهہ ۽ رسول الله ﷺ جي سر (مبارڪ) کي چُمي ڏي، تہ هن وراڻيو تہ و الله مان اهو ڪم نہ ڪنديس بلڪ الله ڪانسواءِ ڪنهن جي تعريف نہ ڪنديس.

ڪلام جو خلاصو اهو آهي تہ توڪل سان توحيد جي حقيقت سمجهہ ۾ اچي وڃي ٿي تہ دراصل الله ڪانسواءِ ڪوبہ فاعل نہ آهي.

ان ڪانپوءِ مصنف رحہ سبب فراهم ڪرڻ جي ضرورت کي واضح ڪيو آهي ۽ اهو ثابت ڪيو آهي تہ سببن جي فراهمي، توڪل جي خلاف نہ آهي. ان ڪانپوءِ تڪسب و تصرف في المعائش [1] جو بيان ڪيو آهي. ان ڪانپوءِ ڪتم الامراض (بيمارين کي لڪائڻ) ۽ انهن جي اظهار جي جواز ۾ گفتگو ڪئي اٿس. ان ڪانپوءِ ان متوڪل جو بيان ڪيو اٿائين، جيڪو صاحب بيت (گهرجو مالڪ) هجي. آخر ۾ متوڪل جا احڪام ۽ ان جي فضيلت بيان ڪئي آهي. هي فصل ڏاڍو غور طلب آهي.

(ح) مقام الرضاء جي احڪامن جو ذڪر. اهو مقام توڪل کان بہ

1_ گذر سفر لاءِ ڪم ڪار ڪرڻ. (سنڌيڪار)

بلند آهي. الله تعاليٰ فرمائي ٿو:

انا الله الذي لا الہ الا انا. من لم يصبر علي بلائي ولم يرض بقضائي ولم يشكر نعمائي فليتخذ رباً سواي.

يعني: ”بيشڪ مان الله آهيان، مون کانسواءِ ڪو معبود ڪونهي. جنهن منهنجي امتحان تي صبر نہ ڪيو ۽ منهنجي فيصلي تي راضي نہ رهيو ۽ منهنجي نعمتن جو شڪر نہ ڪيو، پوءِ ان کي کپي تہ مون کانسواءِ ٻئي ڪنهن کي رب وٺي.“
۽ حديث ۾ آيو آهي تہ الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليہ السلام کي پهريون حڪم اهو موڪليو هو،

”اني انا الله لا الہ الا انا من رضي بحکمي و استسلم لقضائي وصبر علي بلائي کتبتہ صديقا و حشرته مع الصديقين يوم القيامه.“

”يعني بيشڪ مان الله آهيان، نہ آهي ڪوئي معبود سواءِ منهنجي، جيڪو شخص راضي ٿيو منهنجي حڪم تي ۽ قبول ڪيائين منهنجي فيصلي کي ۽ صبر ڪيائين منهنجي مصيبت تي، تہ مان انهيءَ کي صديق لکندس ۽ انهيءَ کي قيامت جي ڏينهن صديقن سان گڏ اٿاريندس.“

(ط) ذڪر احڪام المحبة و وصف اهلها و هو المقام التاسع من مقامات اليقين- ذڪر مخاوف المحبين و مقاما تهم في الخوف- واضح هجي تہ اهي سڀ مقام پاڻ ۾ مربوط آهن. اگر پهريون مقام طيءَ نہ ٿيو تہ ٻيو مقام طيءَ نہ ٿي سگهندو ۽ محبت، يقين جي مقامن مان سڀ کان اوچو مقام آهي.

(33) ٽيٽيهن فصل ۾ هُن مباني الاسلام (اسلام جي بنيادن) جي شرح ڪئي آهي جيڪي تعداد ۾ پنج آهن: پهريون توحيد جي شاهدي، فضائل توحيد جي وصف، رسول الله ﷺ جي شاهديءَ جو ذڪر، ٻيو شرح صلواة- نماز ۾ سڀ کان پهرين استنجو، پوءِ وضو، پوءِ نماز، پوءِ نماز جا احڪام، هيئة الصلوٰت (نماز جي صورت)، احڪام المصلي.[1] آداب المصلي؛[2] ٽيون زڪوات جي شرح ۽ ان جي ادا ڪرڻ جو وقت، ذڪر فضائل الصدقہ و آداب العطاءِ و

1- نمازي جا احڪام (سنڌيڪار)

2- نمازي جا آداب (سنڌيڪار)

وصف احوال الفقراءِ ۽ چوٿون رمضان جي روزي جي شرح ۽ پنجون شرح الحج.

(34) چوٿيهين فصل ۾ مصنف رحہ ايمان ۽ اسلام جو تفصيل بيان ڪيو آهي.

عقود السنۃ و اعتقاد القلوب و شرح معاملۃ الناس من العلم الظاهر ذکر دعائم الاسلام وارکان بيان التفرقۃ بين الايمان والاسلام ولاستشفاء في الايمان والاشفاق من النفاق و طريقۃ السلف في ذلک.

(35) پنجٽيهين فصل ۾ هُن سنتِ نبوي جو بيان ڪيو آهي ۽ ان جا فضائل درج ڪيا آهن. ۽ آدابِ الشريعت ۽ عقود القلوب من علم الظاهر جو بيان پڻ ڪيو اٿس ۽ اهي سورنهن خصلتون آهن:

پهرين: اها اعتقاد تہ ايمان قول ۽ عمل جي مجموعي جو نالو آهي.

ٻي: اها تہ قرآن الله جو ڪلام آهي.

ٽئين: اها تہ اهو غير مخلوق آهي.

چوٿين: اها تہ الله تعاليٰ صفات جو مالڪ آهي.

پنجين: اها تہ رسول الله ﷺ جي اصحابين ۾ ڪن کي ڪن جي مٿان فضيلت حاصل آهي.

ڇهين: اها تہ صحابا رضہ ۾ جيڪي اختلاف ظاهر ٿيا، انهن تي خاموشي اوليٰ آهي ۽ اسان کي انهن (ڀلارن) جي خوبين جو ذڪر ڪرڻ گهرجي.

ستين: اها تہ رسول الله ﷺ جن بشارت ڏني آهي تہ صحابا رضہ ضلالت (گمراهي) تي ڪٺا نہ ٿيندا، بلڪ اهي خير ۽ برڪت تي ئي گڏ ٿيندا. تنهنڪري ابراهيم النخعي کان روايت آهي تہ جڏهن حضرت حسن رضہ امير المؤمنين حضرت معاويہ رضہ سان صلح ڪيو تہ هڪ شيعي ان کي ”يا مذل المؤمنين“ (اي مؤمن کي ذليل ڪرڻ وارا!)چئي ڪري مخاطب ڪيو. اهو ٻڌي ڪري حضرت حسن رضہ ان کي چيو تہ، مان مؤمن کي ذليل ڪرڻ وارو نہ آهيان، بلڪ عزت ڏيڻ وارو آهيان. مون پنهنجي پيءُ رضہ (حضرت علي بن ابي طالب رضہ) کان ٻڌو آهي تہ، حضرت معاويہ رضہ جي

امارت کان نفرت نہ ڪجاڻ چاڪاڻ تہ اهو موڻ کان پوءِ يقيناً والي امر (خلافت) بنجي ويندو. ۽ حضرت عبدالله بن عمر رضہ راوي آهي تہ پيغمبر پاڪ ﷺ جي مبارڪ زماني ۾ اسان فضيلت جي اعتبار کان صحابا رضہ جي هيءَ ترتيب قائم ڪئي هئي: اڳ ۾ حضرت ابوبڪر رضہ پوءِ حضرت عمر رضہ پوءِ ڪجھ صحابا رضہ ان ترتيب کي پيغمبر پاڪ ﷺ جي خدمت ۾ پيش ڪيو تہ پاڻ ﷺ جن ان جي ترديد نہ فرمائي (بلڪ پسنديدگي جو اظهار فرمايو).[1]

اٺين: اها تہ حضرت عبدالله بن عمر رضہ جي قول جي مطابق اسان کي اهو اعتقاد رکڻ گهرجي تہ صحابا رضہ ۾ حضرت ابوبڪر رضہ سڀ کان افضل آهن. ان کانپوءِ حضرت عمر رضہ آهن. ان کانپوءِ حضرت عثمان رضہ آهن. ابن عمر رضہ جو قول آهي تہ حضور انور ﷺ جي عهد ۾ سمورا اصحابي سڳورا انهيءَ ترتيب تي متفق هئا ۽ جڏهن اها ڳالھ حضور اڪرم ﷺ تائين پهچائي ويئي تہ پاڻ (ﷺ) ان جي ترديد نہ فرمائي. ۽ پاڻ ڪريم ﷺ جن فرمايو: "عليكم بسنتي و سنة الخلفاءِ الراشدين المهديين بعدي عضوا عليها بالنواجذ و من شذ ففي النار." يعني: توهان تي منهنجي سنت جي تعبيداري واجب آهي ۽ مون کان پوءِ خلفاءِ راشدين جي سنت جي پيروي واجب آهي، جيڪي هدايت يافتہ آهن. پوءِ توهان منهنجي ۽ انهن جي طريقي کي ڏندن سان (مضبوطيءَ سان) پڪڙجو ۽ جيڪو منهنجي ۽ انهن جي طريقن کان جدا ٿي ويندو اهو دوزخ ۾ داخل ٿيندو.

نائين: اها تہ الائمه من القريش و ان الامامه في قريش عامه الي ان تقوم الساعه.

ڏهين: اها تہ اسين اهلِ قبلہ مان ڪنهن جي تڪفير نٿا ڪريون.

يارهين: اها تہ خير ۽ شر جو اندازو الله جي طرف کان آهي: (والقدر خيره وشره من الله تعاليٰ)

ٻارهين: اها تہ قبر ۾ منڪر ۽ نڪير ميت کان سوال ڪندا. (سوال حق آهي).

1ـ قوت القلوب جلد 2ص 124.

تيرهين: اها ته قبر جو عذاب به آهي.
چوڏهين: اها ته عملن جي تور ۽ ماپ به حق آهي.
پندرهين: اها ته پل صراط به حق آهي.
سورهين: اها ته قيامت ۾ مومن کي الله جو ديدار نصيب ٿيندو.

(36) ڇٽيهين فصل ۾ هن اجمالي طور تي شريعت جو ذڪر ڪيو آهي ۽ ايمان جي صورت ۽ ڪيفيت بيان ڪئي آهي. مسلمان ٿيڻ جا شرط بيان ڪيا آهن. انسان جي حسنِ اسلام جي علامت اها آهي ته اهو الله سان محبت ڪري ٿو ۽ نيڪي سان محبت ڪري ٿو ۽ پنهنجي واسطيدارن کي شر کان بچائي ٿو ۽ پاڻ به بچي ٿو.

ذڪر حق المسلم علي المسلم- ڏه خصلتون مثلاً: جڏهن ملي ته سلام ڪري، ڇڪ اچي ته دعا ڏئي، بيمار هجي ته عيادت ڪري، وفات کان پوءِ جنازي ۾ شريڪ ٿئي، جڏهن ڪوئي نصحيت چاهي ته نصيحت ڪري، جڏهن ڪوئي ڳالهه پڇي ته جواب ڏئي، جيڪو پنهنجي لاءِ پسند ڪري اهو ئي ان جي لاءِ پسند ڪري، جيڪو پنهنجي لاءِ مڪروه سمجهي اهو ان جي لاءِ به مڪروه سمجهي، جڏهن قسم کڻي ته ان کي پورو ڪري، ان جي غير موجودگي ۾ ان جي عزت جي حفاظت ڪري. جسم جي باري ۾ سنتن جو ذڪر ۽ نفلن جو ذڪر به شامل آهي.

(37) ستٽيهين فصل ۾ انهن ڪبيرن گناهن جو ذڪر ڪيو اٿس، جن سان عمل اجايا ضايع ٿي وڃن ٿا. ۽ انهن گناهن کان بچڻ جي طريقن جو ذڪر.

(38) اٺٽيهين فصل ۾ اخلاص جي شرح ڪئي اٿس. حضرت فاروق اعظم رح فرمائين ٿا ته، افضل الاعمال هي آهن:(1) جيڪي فرض الله تعاليٰ عائد ڪيا آهن انهن کي ادا ڪرڻ. (2) ۽ جن حرام ڳالهين کان بچڻ جو حڪم ڏنو آهي، انهن کان بچڻ (انهن کي ورع چئجي ٿو). (3) نيت ۾ صدق (سچائي).

(39) اوڻيتاليهين فصل ۾ کائڻ پيئڻ جا آداب بيان ڪيا اٿس. مريد جي لاءِ قلت طعام (ٿورو کائڻ) لازمي آهي. مناسب اهو آهي ته پيٽ جو ٽيون حصو خالي رکي ته جيئن رات جي عبادت (قيام الليل) ۾ ڪسل (سستي يا ٿڪاوٽ) نه ٿئي. ۽ اڪثر روزا رکندو رهي ته جيئن نفس ڪمزور ٿي وڃي. حضرت ابو سعيد خراز رحه جو قول

آهي ته الله تعاليٰ ان ٻانهي سان ڪلام نٿو ڪري، جنهن جو معده (پيٽ) طعام سان ڀريل هجي. حضرت عائشه صديقه رضه کان روايت آهي ته ان فرمايو ته: رسول اڪرم ﷺ کيس فرمايو ته جنت جو دروازو کڙڪاءِ. مون پڇيو: ڪيئن؟ پاڻ (ﷺ) ورائيو ته "بکايل ۽ اڃايل رهي ڪري." مريدن جي مجاهدن جا طريقا به بيان ڪيل آهن.

(40) چاليهين فصل ۾ اهو بيان ڪيو اٿس ته ڪهڙيون ڪهڙيون غذائون سنت آهن ۽ ڪهڙيون ڪهڙيون مستحب آهن ۽ ڪهڙيون ڪهڙيون مڪروه آهن. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "ڪلو من طيبات ما رَزَقناڪُم وَ اشڪرو لله." [1] وري فرمايو ويو: "لاتاڪلو اموالڪم بينڪم بالباطل." [1] حضور انور ﷺ جن فرمائين ٿا: "مسلمان ڪي هر حلال لقمي (گرهه) تي اجر ملندو خواهه اهو پنهنجي وات ۾ رکي يا پنهنجي زال جي وات ۾ رکي." ۽ فرمايائون: "افضل الطعام اهو آهي، جنهن ۾ گوڙ سارا ماڻهو شرڪت ڪن." ۽ فرمايائون: "حضرت عائشه صديقه رضه ڪي عورتن تي اها ئي فضيلت حاصل آهي جيڪا ثريد[2] کي مڙني کاڌن ۾ آهي."

(41) ايڪيتاليهين فصل ۾ فقر جا فضائل بيان ڪيا اٿس ۽ فقراءَ (فقيرن) جون خصوصيتون واضح ڪيون آهن. الله تعاليٰ پنهنجي اوليائن (دوستن) جي وصفن ۾ فقر کي مقدم رکيو آهي تنهنڪري ارشاد ٿئي ٿو ته: "لِلفقرآءِ الذين اُحصروا في سبيل الله" الخ.[3]

۽ فرمايائين: "للفقرآءِ المهاجرين الذين اُخرجوا من دِيار هم وَ اموالهم." الخ[4]

1۔ ترجمو: "جيڪا اوهان کي روزي ڏني سون تنهن مان سٺيون شيون کائو. ۽ شڪر ڪريو الله جو" (پ 2۔ع ه۔ سورة البقره آيت: 173)

1۔ ترجمو: اوهين پاڻ ۾ هڪٻئي جو مال ناحق نه کائو." (سورة النساءَ آيت: 29)

2۔ گوشت جي ٻوڙ جي شوروي ۾ ڪُٽي ڀوريل. (سنڌيڪار)

3۔ ترجمو: " اهڙن فقيرن کي (خيرات ڏيڻ لازم آهي) جيڪي الله جي واٽ ۾ روڪيل آهن."

4۔ ترجمو: " (۽ اهو فيءَ جو مال) انهن هجرت ڪرڻ وارن مسڪينن لاءِ (به) آهي جن کي سندن گهرن مان ۽ مالن مان ٻاهر ڪڍيو ويو." (پ 28ع 4۔ سورة الحشر آيت: 8)

ان ڪانپوءِ فقر جا فرائض بيان ڪيا اٿس، مثلاً: بک اڃ ۾ صبر ڪرڻ، ڪاوڙ کي کائي وڃڻ، غم ۽ ڏک کان ڪناره ڪشي، شريعت جي حدن کان وڌي نہ وڃڻ، ڪو سوال ڪري تہ ڏيئي ڪري احسان نہ جتائڻ، ايثار ۽ سخاوت ڪرڻ، دولتمند کان مستغني (بيپرواھ) ٿيڻ وغيره. حضور انورﷺ جن فرمائين ٿا تہ "جيڪو شخص دولتمندن وٽ وڃي سوال ڪري ٿو، اهو پنهنجي لاءِ جهنم جا ٽانڊا گڏ ڪري ٿو." ۽ فرمايائون تہ: "۽ جيڪو شخص ضرورت کان سواءِ سوال ڪري ٿو تہ قيامت جي ڏينهن ان جي چهري تي ماسُ نہ هوندو." صوفين جو ان معاملي ۾ اختلاف آهي تہ صدقات (خيراتن) کي ڪجهي طرح ڏيڻ افضل آهي.

(42) ٻائيتاليهين فصل ۾ مسافر جا احڪام ۽ سفر جا مقصد بيان ڪيا اٿس. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "الم تكن ارض الله وَسعه فتُها جرو فيها."[1] ۽ فرمايائين: "قل سيروا في الارض ثم انظروا."[2] ۽ فرمايائين: "وَ في الارض آيات للموقنين."[3] سفر ڪرڻ سان گھڻائي فائدا حاصل ٿين ٿا. مثلاً: انسان پنهنجي معاش جو انتظام ڪري سگهي ٿو، عبرت حاصل ڪري سگهي ٿو، معلومات ۾ اضافو ڪري سگهي ٿو، الله جي قدرت جو مشاهدو ڪري سگهي ٿو. ليڪن سفر ۾ نيت جو خالص هجڻ ضروري آهي.

(43) ٽيتاليهين فصل ۾ امام جو حڪم ۽ امامت ۽ ماموم[4] جون وصفون بيان ڪيون اٿس. حديث ۾ آيو آهي تہ امام ماڻهن تي امير (حاڪم) هوندو آهي. پوءِ جڏهن اهو رڪوع ڪري تہ توهان بہ رڪوع ڪريو ۽ جڏهن اهو سجدو ڪري تہ توهان بہ سجدو ڪريو. ۽ فرمايائون تہ جيڪڏهن ان جي تام تمام (پورو) هوندي تہ ان کي اجر ملندو ۽ اگر ناقص هوندي تہ ان جو وبال مٿس ٿيندو، توهان کان پڇاڻو نہ ٿيندو. نماز ۾ ان کي امام بڻائڻ گهرجي جيڪو

1۔ ترجمو: "الله جو ملڪ ويڪرو نہ هو ڇا؟ جو ان ۾ لڏي وڃو ها"۔ (پ 5 ۔ 11ع۔ النساءِ آيت: 97)

2۔ ترجمو: "(اي رسول کين) چؤ تہ گهمو زمين ۾ وري ڏسو." (پ 7۔ع7 انعام آيت: 11)

3۔ ترجمو: "۽ يقين ڪندڙن لاءِ زمين ۾ نشانيون آهن." (پ 26۔ع 18۔ الذرت آيت: 20)

4۔ جنهن کي امام تسليم ڪجي. (سنڌيڪار)

توهان مان سڀ کان سٺو هجي. ان کان پوءِ امامت جا طريقا ۽ احڪام بيان ڪيا اٿس.

(44) چوئيتاليهين فصل ۾ اخوة في الله ۽ اسلامي ڀائرن سان صحبت ۽ محبت جا فضائل ۽ مواخاة (ڀائپي) جا احڪام ۽ دوستن جون وصفون بيان ڪيون اٿس. الله تعاليٰ مومنن تي نعمتن جي تذڪري ۾ فرمايو: "اذ كُنتم اَعدءً فالف بين قلو بكم فَاصبَحتم بنعمته اخوانا." [1] حَضرت عمر رضه فرمايائين تہ توتي سچن ڀائرن جي صحبت لازمي آهي. انهن جي قرب ۾ زندگي گذار ڇاڪاڻ تہ اهي آسودگيءَ جي حالت ۾ تنهنجي لاءِ زينت ۽ تنگيءَ جي حالت ۾ تنهنجي لاءِ مددگار ٿيندا. الله جي لاءِ مسلمانن سان محبت ڪج ۽ الله جي لاءِ انهن سان ڀائيچارو رکج ۽ پسنديده طريقي سان ميل جول رکج، اهو سلف صالحين جو طريقو آهي جيڪو اسان جي زماني ۾ ختم ٿيندو پيو وڃي. پوءِ جيڪو شخص سلف جي ان طريقي کي زنده ڪندو تہ ان کي اجر عظيم ملندو.

(45) پنجيتاليهين فصل ۾ اهو بحث ڪيو اٿس تہ ترويج [2] ۽ ترڪ ترويج ۾ ڪهڙي صورت افضل آهي ۽ ان ضمن ۾ عورتن جا احڪام بہ مختصر طور تي بيان ڪيا اٿائين. الله تعاليٰ فرمائي ٿو "وَ اَنكحُوا الايامي منكم الخ. (۽ پنهنجي رنڙن کي پرڻايو) جيڪڏهن ضرورت هجي تہ نڪاح ڪرڻ فرض آهي. نڪاح ڪرڻ نبين جي اخلاق منجهان آهي. نڪاح سان قلب جي اصلاح، دين جي سلامتي ۽ نفس کي اطمينان ٿئي ٿو.

(46) ڇائيتاليهين فصل ۾ حمام ۾ داخل ٿيڻ جا قاعدا بيان ڪيا ويا آهن. اسان جي زماني ۾ حمام ۾ وڃڻ کان پرهيز ڪرڻ بهتر آهي ڇاڪاڻ تہ عرياني جي ڪثرت ٿي ويئي آهي. حضور انورﷺ جن ننگو ٿي ڪري وهنجڻ کان روڪيو آهي.

(47) سنتيتاليهين فصل ۾ روزگار جي حصول جي لاءِ سبب فراهم ڪرڻ

1_ ترجمو: "جو جڏهن پاڻ ۾ وري (دشمن) هيوَ پوءِ اوهان جي دلين ۾ ميلاپ وڌائين پوءِ سندس فضل سان هڪٻئي جا ڦري ڀائر ٿيو." (پ 4_ع 2_ سورة آل عمران آيت: 103

2_ شادي يا نڪاح ڪرڻ. (سنڌيڪار)

جو بيان ڪيو ويو آهي. حضور انورﷺ جن فرمايو آهي ته بهترين عمل اهو آهي ته انسان پنهنجي هٿن سان ڪمائي کائي ۽ ڪنهن جي اڳيان سوال لاءِ هٿ نه ڊگهيري. حضور انورﷺ فرمايو ته: سچو تاجر قيامت جي ڏينهن صديقن ۽ شهيدن سان گڏ هوندو. وري فرمايائون ته جيڪي ماڻهو حلال روزي طلب ڪندا قيامت جي ڏينهن انهن جا منهن چنڊ جيان چمڪندڙ هوندا.

(48) انيتاليهين فصل ۾ حلال ۽ حرام ۽ انهن جي وچ ۾ شڪي (شڪ وارن) معاملن جو تفصيل بيان ڪيو ويو آهي ۽ حلال جي فضيلت ۽ حرام ۽ شڪ وارن جي مذمت ڪئي آهي. حضرت ابوهريره رضه مني مرسلﷺ کان روايت ڪئي آهي ته هڪ دور اهڙو ايندو جڏهن هر ماڻهو وياج کائيندو ۽ جيڪڏهن ڪو بچڻ جي ڪوشش ڪندو ته ان جي دز ته ضرور ان جي نڪ ۾ گهڙي ويندي (مطلب اهو آهي ته هر شخص ٿورو گهڻو ان ۾ مبتلاَ ٿي ويندو). اڪل الرباع (وياج کائڻ) گويا الله ۽ رسول اللهﷺ جي خلاف جنگ جو اعلان ڪرڻ آهي. تنهنڪري ارشاد آهي ته: فان لم تفعلوا (جيڪڏهن وياج ونڻ، ڏيڻ ڇڏيو) فاذنوا بحرب من الله وَرسوله (2: 297) (ته الله ۽ ان جي رسول سان جنگ جي لاءِ تيار ٿي وڃو).[1] حديث ۾ آيو آهي ته حضور انورﷺ جن فرمايو: "جنهن شخص حرام طريقي سان مال حاصل ڪيو ته اهو اگر ان مان صدقو ڏيندو ته الله قبول نه ڪندو ۽ اگر مرڻ کان پوءِ ڇڏي ويندو ته اهو دوزخ جي لاءِ زاد راه (سامان) بڻجي ويندو." الله تعاليٰ هي فرمايو ته: لاتا ڪُلوآ اَمو الڪمر بينڪمر بالباطل الاّ اَن تَڪون تِجارة عَن تَراضٍ منڪمر وَ لاتقتلوا انفسڪمر.[2] (4: 29) ته ان ۾ نفس جي قتل جو مطلب اهو آهي ته جيڪو شخص حرام کائي ٿو اهو ڄڻ پنهنجي نفس کي قتل ڪري ٿو. سفيان ثوري رحه چوي ٿو ته جيڪڏهن ڪنهن جا والدين ان کي حرام يا شڪي دعوت ڏين ته اگر ڪو شخص اڪل حلال (حلال جي روزي) جي

1- دنيا جا مسلمان موجوده دور ۾ الله ۽ ان جي رسولﷺ سان جنگ جي لاءِ پوري طرح سان تيار ٿي چڪا آهن، بس اعلان ٿيڻ جي دير آهي.

2- ترجمو: "اوهين پاڻ ۾ هڪٻئي جو مال ناحق نه کائو پر پاڻ ۾ رضامنديءَ سان واپار جي ڏيتي ليتي هجي (پيلي کائو) ۽ اوهان پاڻ کي هلاڪ نه ڪريو."

لاءِ ذلت گوارا ڪندو ته ان جو حشر صديقن ۽ شهيدن سان گڏ ٿيندو. ان ڪانپوءِ تفصيل الحلال من الشبهة جو ذڪر ڪيو آهي ۽ حديث نعمان[1] جي شرح ڪئي آهي.

"الحلال بين والحرام بين و بينهما مشتبهات لايعلمها كثير من الناس فمن التقي المشبهات استبراء لدينه و عرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعيٰ حول الحمي يوشک ان يواقعه الا ان لكل ملک حمي الا ان حمي الله في ارضه محارمه."

هڪ عورت بشر بن الحرث وٽ انگورن جو ٿالهه هديه طور کڻي آئي ۽ چيو هي منهنجي پيءُ جي باغ جا آهن. بشر واپس ڪري ڇڏيا. ان عورت چيو سبحان الله تون منهنجي پيءُ جي ڪرم (بزرگي) ۾ شڪ ڪرين ٿو! حالانڪ منهنجو پيءُ ان باغ جو جائز وارث آهي. بشر چيو ته بيشڪ تنهنجو پيءُ جائز مالڪ آهي، مگر ان پنهنجي ڪرم کي فاسد ڪري ڇڏيو. عورت پڇيو، ڪيئن؟ هن وراڻيو ته، ان طرح جو هُن پنهنجي باغ کي نهر طاهر مان سيراب ڪيو آهي ۽ اها نهر حقيقت ۾ خندق هئي ۽ تنهنجي پيءُ نهر جي مالڪ کان اجازت نه ورتي هئي.

تبصرو:

مضمونن جي فهرست ۽ خلاصي تي نظر وجهڻ سان اها ڳالهه واضح ٿي سگهي ٿي ته "قوت القلوب" بيشڪ علم تصوف ۽ علم شريعت جو دائرة المعارف (انسائيڪلوپيڊيا) آهي.

هن ڪتاب جي سڀ کان وڏي خصوصيت اها آهي ته هي اهڙي شخص جي تصنيف آهي، جنهن تصوف جي ميدان ۾ قدم رکڻ کان اڳ ۾ علم حديث ۽ فقه ۾ مڪمل مهارت حاصل ڪئي هئي ان ڪري اُن، هن عظيم الشان ڪتاب ۾ ڪابه ڳالهه اهڙي نه لکي، جنهن جي تائيد ۾ قرآن يا حديث مان شاهدي نه ورتي هجي. ظاهري طرح ان ۾ اٺيتاليهه فصل آهن، مگر هر فصل ۾ ڪيترائي باب آهن. ان ڪري بيشڪ هن ڪتاب ۾ سوين مباحث ۽ مسئلا آهن، جن ۾ مصنف قرآن ۽ حديث جي روشنيءَ ۾ پنهنجي خيالن جو اظهار ڪيو آهي.

1_ اها حديث جيڪا، حديث حضرت نعمان بن بشير رضه جي نالي سان مشهور آهي. (سنڌيڪار)

جيئن ته هي ڪتاب چوٿين صدي هجريءَ جي وچ واري عرصي ۾ لکيو ويو آهي ان ڪري اسماعيلين، قرامطين ۽ زنديقن جي اثر کان پاڪ آهي. ان ۾ ڪا به ڳالهه اهلِ سنت جي مسلڪ جي خلاف نه آهي. يعني صحيح اسلامي تصوف جي تصوير آهي.

ٽئين خصوصيت ان جي اها آهي ته مصنف تزڪيئه اخلاق جي اهميت نهايت مؤثر انداز ۾ واضح ڪئي آهي. يعني تصوف دراصل تزڪيءِ اخلاق (اخلاق جي پاڪائي) جو نالو آهي، نه ڪي ڪشف ۽ ڪرامتن جي اظهار جو. اهو ئي سبب آهي جو ايندڙ صوفياڻي ادب تي ان ڪتاب جو اثر مرتب ٿيو آهي ۽ امام غزالي رحه جهڙن نامور عالمن ان ڪتاب تان استفادو ڪيو آهي. هيٺ فصل نمبر 33 مان فقط هڪ بحث ”ذڪر فضائل شهادة التوحيد“ جي ترجمي ڪي ڪتاب جي سونهن بڻايو وڃي ٿو.

ذڪر فضائل شهادة التوحيد و وصف المؤقنين: قال الله تعالىٰ شَهد الله انہ لا الہ الا هو و الملئکتہ وَ اوالو العلم قائما بالقسط لا الہ الاهو العزيز الحکيم. (18:3)

”الله (هي) گواهي ڏني آهي ته الله کانسواءِ ڪو به عبادت جو لائق نه آهي ۽ ملائڪ ۽ علم وارا (به) انصاف تي بيهڪ وارا ٿي (اها شاهدي ڏيندا آهن) اُن کانسواءِ ڪو به عبادت جو لائق نه آهي اهو غالب حڪمت وارو آهي.“ (پ 3ـ ع 10ـ سورة آل عمران آيت: 18)

الله تعالىٰ فرمايو ته اهي ماڻهو اهي آهن، جيڪي پنهنجي شاهديءَ تي قائم آهن. واضح هجي ته موقن جي گواهي اها آهي ته اهو يقيني طور تي گواهي ڏي ان ڳالهه جي ته الله ئي هر شيءِ ۾ پهريائين آهي ۽ هر شيءِ سان قريب آهي. اهو ئي معطي آهي اهوئي مانع آهي، اهو ئي هادي آهي اهوئي مضل آهي. نه آهي ڪوئي معطي ۽ نه آهي ڪوئي مانع، نه آهي ڪوئي نافع ۽ نه آهي ڪوئي ضار مگر الله، جهڙي طرح ناهي ڪوئي معبود مگر الله.[1] ۽ ان ڳالهه جي گواهي ڏي سچي دل سان ته الله ان سان ان جي ذات جي مقابلي ۾، وڏيڪ قريب آهي. يعني اهو خود

1ـ مصنف اها وضاحت ان ڪري ڪئي ته مسلمانن ۾ اهڙا گمراه فرقا پيدا ٿي ويا هئا، جيڪي اهو چوندا هئا ته معبود ته بيشڪ الله کانسواءِ ڪو به نه آهي، مگر ڪجهه ماڻهو اهڙا آهن، جن کي الله نفعي يا نقصان پهچائڻ جي قدرت عطا ڪري ڇڏي آهي ۽ اُهي انهن ئي ماڻهن کي سڏيندا هئا ۽ اڄ به سڏين ٿا. (مؤلف).

پنهنجي پاڻ سان ايترو قريب نہ آهي، جيترو جو الله ان سان قريب آهي (اهو قرآن جي هن آيت جو ترجمو آهي تہ، نَحنُ اقرب اليہ من حَبل الوريد). ۽ الله ان کي ڏسي رهيو آهي ۽ الله ان تي قادر آهي ۽ الله ان تي محيط آهي تہ پوءِ موقن جي نظر ۽ ان جي همت ۽ توجہ الله ڏانهن ئي ٿيندو. اهو هر شيءِ کان اڳ ۾ ۽ هر شيءِ ۾ ان جو ذڪر ڪندو. ۽ ان جي دل هر شيءِ کان خالي ٿي ويندي. ۽ هر معاملي ۾ اهو الله ڏانهن ئي رجوع ڪندو. ۽ هر وقت ان کي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو، ان کانسواءِ ڪنهن ڏانهن مائل نہ ٿيندو.

اها ڳالهہ ڄاڻي ڇڏ تہ الله تعاليٰ انسان جي دل سان ان جي شهہ رڳ کان بہ زياده ويجهو آهي ۽ ان جي روح سان، ان جي حياتيءَ کان بہ وڌيڪ قريب آهي. ان جي نظر، ان جي اک (بصر) سان ايتري قريب نہ آهي، جيترو الله تعاليٰ ان سان قريب آهي. (مصنف جو مطلب اهو آهي تہ حالت ۽ موقعي جي قرب کان بہ وڌيڪ قريب آهي). ان جي پنهنجي سندس زبان سان ايتري ويجهو نہ آهي، جيترو حق تعاليٰ ساڻس قريب آهي.

الله تعاليٰ پاڻهن سان قريب آهي اهڙي قرب سان، جيڪو ان جي ذاتي وصف آهي. نہ ان ۾ غير جي تقريب (قربت) کي دخل آهي نہ تقرب کي (يعني نہ تہ ڪوئي مُقرب آهي، جيڪو الله کي انسان سان قريب ڪري ۽ نہ خدا ئي ڪنهن جي قريب ڪرڻ سان قريب ٿيو بلڪہ قُرب ان جي ذاتي وصف آهي ان ڪري اهو خود بخود قريب بلڪ اقرب آهي).

ان جي باوجود تہ الله تعاليٰ عرش تي آهي ليڪن عرش تي هجڻ جي باوجود اهو تحت الثريٰ کان بہ رفيع الدرجات آهي جيئن اهو عرش کان رفيع الدرجات آهي (يعني ان جو ٽڪاڻو نہ عرش آهي نہ ثريٰ آهي). الله جو قرب عرش سان اهڙو ئي آهي جيئن ان جو قرب ثريٰ ۽ هر شيءِ سان آهي. ۽ عرش ان کي ڇُهي نٿو، توڙي جو اهو عرش تي آهي ليڪن اهو عرش کي ڇُهي نٿو. نہ تہ الله اک سان عرش کي ڏسي رهيو آهي ۽ نہ عرش ادراڪ سان گڏ ان کي محيط آهي. ان ڪري الله پنهنجي قدرت سان سموري مخلوقات کان پردي ۾ آهي. عرش کي بہ الله جو ايترو ئي حصو حاصل آهي جيتري قدر ڪنهن موقن کي آهي. جيڪو ان ڳالهہ تي يقين رکي ٿو تہ الله عرش تي آهي ۽ ان کي محيط آهي ۽ اهو هر شيءِ کان فوق آهي ۽ اهو تحت ڪل شيءِ کان بہ فوق

آهي ۽ فوق ڪل شيءِ کان بہ فوق آهي. پوءِ اهو فوق الفوق بہ آهي ۽ فوق التحت بہ. اهو تحت سان موصوف نہ آهي تہ جيئن ان جي لاءِ فوق ثابت ٿي سگهي، ان ڪري جو اهو علي الاعليٰ آهي جتي بہ هجي. ڪوبہ مڪان ان جي علم ۽ قدرت کان خالي نہ آهي ۽ اهو ڪنهن مڪان ۾ محدود نہ آهي. ان جي باوجود نہ ڪنهن مقام کان مفقود (غائب) ٿئي ٿو ۽ نہ ئي ڪنهن مڪان يا مقام ۾ موجود ٿئي ٿو.

تحت، اسفل (هيٺانهون) جي لاءِ هوندو آهي ۽ فوق، اعليٰ جي لاءِ هوندو آهي، ۽ جيئن تہ حق تعاليٰ هر فوق کان فوق آهي ۽ هر تحت کان بہ فوق آهي ان ڪري اهو هر شيءِ کان فوق آهي. جهڙي طرح اهو عرش جي ملائڪن کان فوق آهي اهڙي طرح اهو ثريٰ جي ملائڪن کان بہ فوق آهي. مڪان تہ ممڪنات (مخلوقات) جي لاءِ هوندو آهي. جيئن تہ اهو ممڪن يا ممڪنات جي قبيل (قسم) مان نہ آهي ان ڪري ان جي لاءِ ڪوئي مڪان بہ نہ آهي. مشيئت ان جو مڪان آهي ۽ ان جو وجود ئي ان جي قدرت آهي. عرش ۽ ثريٰ، اعليٰ ۽ اسفل جي حد آهي ۽ اهي بہ ئي ان جي قبضہ قدرت ۾ آهن جيئن واريءَ جو داڻو. ۽ اهو سڀ کان اعليٰ آهي ۽ سڀ تي محيط آهي. نہ تہ ان جي علوٰ (بلندي) جي ڪا انتها آهي ۽ نہ ان جي علوٰ جي لاءِ ڪو فوق آهي. نہ ان جي قرب جي لاءِ ڪو بعد (فاصلو) آهي. نہ ان جي وجود جي لاءِ ڪا حس (حرڪت) آهي ۽ نہ ان جي شهود جي لاءِ ڪو مس (ڇهڻ) آهي. نہ ان جي حضور جو ڪو ادراڪ آهي ۽ نہ ان جي گهيري جو ڪو احاطو آهي. سڀ جي باري ۾ الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: "يخافون ربهم من فوقهم"[1] ۽ ارشاد آهي: "سبح اسم ربڪ الاعليٰ."[2] ۽ فرمان آهي تہ: "الا انہ بکل شيءِ محيط."[3]

الله تعاليٰ کان نہ تہ ڪا شيءِ مخفي آهي ۽ نہ بعيد آهي، اهو ذاتي وصف جي اعتبار کان هر شيءِ سان قريب آهي ۽ اهو قرب وصفي ئي ان جي قدرت آهي. مطلب تہ حق تعاليٰ هر مقدار ۽ هر حڪم کان مٿانهون

1_ ترجمو: (ملائڪ) پنهنجي پالڻهار کان ڊڄندا آهن جو سندن مٿان غالب آهن." (پ 14_ع 12_ سورة النحل _ آيت: 50)

2_ ترجمو: (اي پيغمبر) انهيءَ پنهنجي تمام مٿاهين پالڻهار جي نالي جي پاڪائي بيان ڪر." (پ 20_ع 12 سورة الاعليٰ_ آيت: 1)

3_ ترجمو: "خبردار اُهو هر ڪنهن شيءِ کي وڪوڙيندڙ آهي." (پ 25_ع 1حم السجدة: 54)

آهي ۽ سموري عقلن ۽ تصورن ۽ فهمن کان وراءِ ۽ بالاتر آهي. نہ تہ انساني فڪر ان جو تصور ڪري سگهي ٿو ۽ نہ انساني تصور جي ان تائين رسائي ٿي سگهي ٿي. اهو محجوب عن العقول آهي. انساني عقل ان جي ذات ۽ صفات جي ادراڪ کان قاصر آهن، ڇاڪاڻ تہ اهو ليس ڪمثلہ شيءِ جي سچائي جو ثبوت آهي. ان ڪري نہ تہ اهو تمثيل مان معلوم ٿي سگهي ٿو، نہ تشبيهہ سان محسوس ٿي سگهي ٿو. نہ ان جي لاءِ جنس آهي نہ فصل جنهن تي ان ڪي قياس ڪري سگهجي. پوءِ اهو ئي الہ آهي آسمانن ۾ ۽ اهو ئي الہ آهي زمين ۾ ۽ اهو مستوي علي العرش آهي ۽ توهان جتي ڪٿي بہ آهيو اهو توهان سان گڏ آهي وَ هو مَعکم اين ما کنتم[1] نہ تہ اهو مخلوقات سان متفصل آهي، نہ منفصل (جدا ڪيل) ۽ مفارق (جدا) آهي. نہ اهو ڪنهن ڪون (موجود) ڪي ڇهڻ وارو آهي بلڪ اهو متفرد بنفسہ آهي ۽ متحد بوصفہ آهي. يعني پنهنجي ذات جي اعتبار کان سڀ کان الڳ آهي ۽ صفات جي اعتبار کان سڀ سان مليل آهي. اهو نہ ڪنهن شيءِ سان مخلوط آهي ۽ نہ ڪنهن شيءِ سان مقارن (نزديڪ) آهي. اهو اقرب من کل شيءِ آهي ۽ محيط بکل شيءِ آهي. ۽ اهو هر شيءِ سان گڏ هجڻ جي باوجود فوق کل شيءِ آهي، امام کل شيءِ آهي ۽ وراءِ کل شيءِ آهي.

اهو ان حلول کان، جيڪو وراءِ حملة العرش آهي، وراءِ آهي ۽ اهو شہ رڳ کان بہ زياده قريب آهي. ان جي باوجود فوق کل شيءِ آهي ۽ محيط بکل شيءِ آهي ۽ ان تي ڪو محيط نہ آهي. ان جي باوجود نہ اهو ڪنهن شيءِ جي لاءِ مڪان آهي ۽ نہ ڪا شيءِ ان جي لاءِ مڪان آهي. ۽ نہ انهن صفتن ۾ ڪو ان جو مثل آهي نہ مثال آهي، نہ همسر آهي نہ مدِ مقابل آهي.

نہ تہ ملڪ ۾ ان جو ڪو شريڪ آهي ۽ نہ خلق ۾ ڪو ان جو معين آهي. مخلوقات ۾ ڪوبہ ان جو نظير نہ آهي ۽ اتحاد ۾ ڪوبہ ان جهڙو نہ آهي. آخريت ۾ اهڙو اول آهي، جيڪا ان جي صفت آهي ۽ آخر آهي پنهنجي اوليت ۾ اهڙي آخريت سان جيڪا ان جي نعت (صفت) آهي. اهو لم يزل ۽ لايزال آهي. نہ تضاد ان ذاتهن متوجہ ٿي سگهي ٿو ۽ نہ حادثا ان تي جاري ۽ ساري ٿي سگهن ٿا. نہ اهو گهٽ ٿئي ٿو نہ زياده ٿئي ٿو. نہ گهٽجي ٿو نہ وڌي ٿو. اهو عرش تي بااختيار لنفسہ آهي.

1۔ ترجمو: ”اهو توهان سان گڏ آهي توهان جتي بہ هجو.“

پوءِ عرش ان جي خلق اعليٰ جي حد آهي ۽ اهو غير محدود بعرشہ آهي.
عرش محتاج الي المڪان آهي ۽ اهو غير محتاج الي امڪان آهي.
سڀ ان جا محتاج آهن، اهو ڪنهن جو محتاج نہ آهي. اهو احد آهي ۽ صمد آهي. رحمٰن ان جو اسم آهي، استواء ان جي نعت (صفت) آهي، اهو متصل بذاتہ آهي ۽ عرش ان جي مخلوق آهي ۽ منفصل عن صفاتہ آهي. نہ اهو مضطر الي المڪان آهي ۽ نہ ڪنهن بوجه ڪڻندڙ جو محتاج آهي، جيڪو ڪيس ڪڻي يا بلند ڪري. نہ اهو اهڙي محيط جو محتاج آهي، جيڪو ان کي گڏ ڪري ڇڏي ۽ نہ ڪنهن خلق جو محتاج آهي جيڪو ان کي موجود ڪري ڇڏي.
اهو پنهنجي لطف خفي سان عرش ۽ سموري عرش جو بار ڪڻندڙ آهي ۽ پنهنجي صنع لطيف سان عرش ۽ حفظۂ عرش جو جامع آهي. اهو مظهر ڪون آهي وراءِ حول کان ۽ ممڪنِ عرش آهي پنهنجي بسط (ڪشادگي) سان توسعة الحول ۾. اهو پنهنجي قدرت سان محيط عرش آهي. اهو نٿو ظاهر ٿئي مگر انوار صفات ۾ ۽ نٿو پاتو وڃي مگر سعة بسط ۾. جڏهن اهو بند ڪري ٿو تہ ظاهر کي مخفي بنائي ڇڏي ٿو ۽ جڏهن کولي ٿو تہ اخفيٰ کي ظاهر ڪري ڇڏي ٿو. ڪون جي هر رسم ۾ ان جي اهڙي ئي عادت آهي. ان جو فعل هر اسم مڪان ۾ مماجل مان آهي ان ڪري ظاهر مماذق مان آهي. ان جي قرب کي ان جي مشيئت ئي سمائي سگهي ٿي ۽ اهو نٿو سڃاتو وڃي مگر پنهنجي شهود سان.
اڄ ان جو نور مرئي آهي اولياءَ جي لاءِ، رؤيت غيبي قلبي سان ۽ سڀاڻي قيامت ۾ اهو مرئي هوندو اولياءَ جي لاءِ مشاهده بالابصار سان.
حق تہ اهو آهي تہ اهو پنهنجي مشيئت کان علاوه ٻئي ڪنهن ذريعي سان نٿو سڃاڻي سگجهي. جيڪڏهن هو چاهي تہ ادنيٰ شيءِ ۾ سمائجي وڃي ۽ اگر چاهي تہ ڪنهن اعليٰ شيءِ ۾ بہ نہ سمائجي. هو چاهي تہ هر شخص ان کي ڳولي وٺي ۽ نہ چاهي تہ ڪو بہ ان کي نٿو ماڻي سگهي. اگر هو چاهي تہ هر شيءِ سان ويجهو ٿي وڃي ۽ چاهي تہ ڪنهن شيءِ کي بہ پيدا نہ ڪري.
هو حدن ۽ پابندين، ۽ ڪسوٽي ۽ معيار کان مٿانهون آهي ۽ قبل ۽ اقدار کان اڳتي آهي. ان جون صفتون ڳڻي نٿيون سگهجن. اهو نہ ڪنهن صورت ۾ محبوس آهي، نہ ڪنهن شڪل ۾ محصور آهي. نہ

ڪنهن صفت تي موقوف آهي. نه محڪوم عليه آهي، نه موجود بالعلل آهي. نه هڪ وصف سان ٻه پيرا ظاهر ٿئي ٿو (يعني هر پيري نئين تجلي ۽ نئين صفت سان ظاهر ٿئي ٿو) ۽ نه ٻن وصفن جي لاءِ هڪ صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ان جي ٻن ڪلمن جي هڪ معنيٰ ٿي ٿي سگهي بلڪه ان جي هر تجلي جي لاءِ الڳ صورت آهي ۽ هر عبد جي لاءِ ان جي ظهور جي هڪ خاص صفت آهي. نه ان جي تجليءَ جي ڪا انتها آهي ۽ نه ان جي وصفن جي ڪا پڇاڙي آهي.

ان جا ڪلما نه ته ختم ٿين ٿا ۽ نه ان جي افهام (فهم) جي لاءِ انقطاع (ڪٽجي وڃڻ). آهي. ان جي معنيٰ جي تڪفيف نه آهي (ڪيفيت ڪي بيان ٿو ڪري سگهجي) ڇاڪاڻ ته توحيد ۾ ڪيف نه آهي. نه ان جي قدرت جي لاءِ ماهيت آهي ۽ نه انهن وصفن ۾ ڪو ان جهڙو آهي ڇاڪاڻ ته ان جي ذات جي لاءِ ڪوبه ڪفو (برابري ڪندڙ) نه آهي. جڏهن عيان (ظاهر) ۽ ابصار (اکين) کان پوشيده ٿي وڃي ته ان جي ذات دلين ۽ ذهن کان بالاتر ٿي وڃي ٿي. ان ڪري نه ته عقل ان جو خيال ڪري سگهي ٿو ۽ نه فڪر ان جو تصور ڪري سگهي ٿو ته جيئن وهم ان تي غلبو حاصل نه ڪري. پوءِ اهو مربوب (پاليل) بنجي ويندو حالانڪ اهو رب آهي.

۽ نه فڪر ان ڏانهن نظر ڪري سگهي ٿو ڇاڪاڻ ته اهڙي حالت ۾ اهو مقهور (ذمريل) بنجي ويندو، حالانڪ اهو قاهر (زبردست) آهي. اهو عقل سان معقول ٿو ٿي سگهي ڇاڪاڻ ته اهو خود عاقل العقل (وڏي عقل وارو) آهي اهو مدرڪ بالا حاطه (تمام شين ڪي حاصل ڪندڙ) به نه آهي ڇاڪاڻ ته اهو خود هر احاطي تي محيط آهي. ايتري تائين جو هو آخراً احسان سان متجلي ٿيندو جيئن جو اولاً شفقت سان متجلي ٿيو. ته ان جي حضور جي واسطي سان مشاهدو ٿيندو ۽ ان جي نور سان ڏسڻو ٿيندو. اهي صفتون ٻين ڪي حاصل نه آهن، انهن صفتن سان اهو ئي موصوف آهي. ان جي اوليائن جون دليون اڄ يقين جي انوار جي ذريعي سان معمور آهن ۽ سڀاڻي قيامت جي ڏينهن اهو انهن کي ظاهري اکين سان نظر ايندو. اهو جنت ۾ جنتين جي لاءِ هميشه وڏين وڏين قدرتن سان متجلي ٿيندو رهندو ۽ انهن سان نهايت لذيذ معنيٰ واري ڪلام سان گفتگو ڪندو. ۽ اهو جلال ۽ جمال جي صفتن سان

جلوو ڏيکاريندو. بهاءِ[1] ۽ ڪمال ان جي قيمتي لباس ۾ ظاهر ٿيندو. ان جو مشاهدو جنت جي نعمتن جو جامع آهي. اهو جنهن کي محبوب رکي ٿو ان کي اختياراً ڏسي ٿو جڏهن چاهي ٿو. جڏهن اهو شين کي ڏسي ٿو ته اهي ان تي اخباراً غلبو نٿيون پائي سگهن. اهو جنهن کي چاهي پنهنجو جلوو ڏيکاري ۽ جنهن کان گهري اعراض فرمائي ۽ ڪير به ان کان ان ڳالهه جو سبب نٿو پڇي سگهي. منظورات (پسنديده شين) ڏانهن ڏسڻ ۾ ان جي رؤيت (مشاهدي) ۾ فرق نٿو واقع ٿي سگهي. ملڪ (ڪائنات) ان جي قبضي ۾ آهي اهو مالڪ الملڪ آهي. خزائن (خزانا) ان جي ڪلمي ۾ آهن. ڪون (هستي) ان جي مشيئت ۾ آهي (جنهن کي گهري هست ڪري ۽ جنهن کي چاهي نيست ڪري ڇڏي). ان جي علم جي اڳيان موجودات ۽ معدومات ٻئي برابر آهن. ملڪوت ان جي هٿ ۾ آهي ۽ جبروت ۽ عظمت ان جون صفتون آهن. شين جو وجود ان کي ان ڳالهه تي مضطر نٿو ڪري سگهي ته اهو انهن ڏانهن ضرور نظر ڪري. اگر چاهي ته سمورين شين کان اعراض ڪري سگهي ٿو.

الله تعاليٰ ڪائنات کان مبائن (مختلف) آهي ۽ غير مماثل آهي. ان جي علم ۾ موجودات ۽ معدومات هڪجهڙا آهن. اهو تحت الثريٰ تائين هر محجوب (پردي ۾) ۽ مستور (مخفي) کي ڏسي ٿو ۽ سمٰوات کان وراء به ان جي نظر جي سامهون آهي، ڇوته حجاب خلق جي لاءِ آهي، خالق جي لاءِ نه آهي. قيامت ۽ جيڪو ڪجهه قيامت ۾ ٿيندو، سڀ ڪجهه ان جي اڳيان اهڙو مشاهدو آهي، جهڙو اڄ جي موجوده ڪائنات. ان جي علم ۾ ماضي ۽ مستقبل جو ڪوئي امتياز نه آهي. ان جي لاءِ نه ماضي آهي نه مستقبل (اهي ته ممڪنات جي لاءِ آهن) بلڪ ازل کان وٺي ابد تائين حال ئي حال آهي. اهو ايجاد الاشياء کان اڳ عالم الاشياء آهي، بلڪل اهڙيءَ طرح، جهڙيءَ طرح هو عالم بعد ايجاد الاشياء آهي. ان جي علم ۾ ڪوبه تفاوت نه آهي.

قدم ۽ ازليت ۾ ڪير به ان جو شريڪ نه آهي. شين جا باطن ۽ غوامض[2] سڀ خالق تي منڪشف آهن ۽ اهو هر شيءِ جي مآل (انجام) ۽ آخر کي اهڙي طرح ڏسي ٿو جهڙي طرح آغاز ۽ ابتداءِ کي ڏسي ٿو ۽

1ـ سونهن (سنڌيڪار)

2ـ راز ـ لڪل ڳالهيون ـ باريڪيون ـ (سنڌيڪار)

قيامت تائين جيڪي ڪجھ ٿيندو ان کي ٻه اڳ ئي ڏسي رهيو آهي. ان جي ۽ ان جي علم جي درميان ڪوبه حجاب نه آهي. اهو سڄي ڪائنات کي پنهنجي علم جي حيثيت سان هڪ ئي وقت ڏسي رهيو آهي، شروع کان آخر تائين. اهو جيڪي چاهي ٿو ان کي ڏسي ٿو ۽ جيڪو ڏسي ٿو اهوئي ڪلام ڪري ٿو. ان جي علم ۽ ان جي ڪلام ۾ ڪوئي فرق ناهي ۽ ان جي علم ۽ ان جي شاهديءَ ۾ ڪوبه اختلاف نه آهي. ان کانسواءِ ڪوبه ازل کان موجود نه آهي ۽ نه ئي ان کانسواءِ ڪو مشاهد آهي. قدم ۾ ان جو ڪو شريڪ نه آهي. ان جي قوت ان جي قدرت جي انتها آهي ۽ ان جي قدرت ان جي دائمي بقا آهي. شيءِ جو اول ۽ آخر ان جي حق ۾ يڪسان آهي ڇاڪاڻ ته ان جي صفتن ۾ قبل ۽ بعد جي ترتيب نه آهي. ان جون صفتون ڪامل آهن، تام (مڪمل) آهن ۽ غير محدود آهن، اهي لاانتها آهن ۽ ڳاڻيٽي کان ٻاهر آهن.

ان جون صفتون غير مترتب [1] آهن، ڇاڪاڻ ته ترتيب ممڪنات مان هوندي آهي ۽ محدثات ۾ پاتي ويندي آهي. جڏهن ته ان جون صفتون قديم آهن ۽ ازلي آهن ۽ موجود بوجوده آهن (ڪنهن غير جي موجود ڪرڻ سان موجود نه ٿيون آهن). صفتن ۾ ترتيب ته خلق جي صفتن مان آهي. اوليت ۾ انکانسوءِ نه ته ڪو موجود آهي نه مشاهد آهي. ابديت ۾ ان جو ڪوبه همسر يا سهيم [2] نه آهي. اهو مدبر الامور آهي پر مدبر بالافڪار نه آهي ته جيئن ان جي تدبير ۾ فرق ظاهر نه ٿي سگهي. اهو خالق آهي مگر خالق بالآ لات نه آهي ته جيئن پاڻ کانسواءِ غير جو محتاج نه هجي. ان جي قدرت هٿن جي محتاج نه آهي. اهو خلق بيده ڪري ٿو يعني جيئن ئي چاهي خلق ڪرڻ تي قادر آهي ۽ پنهنجي ڪُن جي ڪلمي سان خلق ڪري ٿو جيڪڏهن چاهي ۽ پنهنجي ارادي سان خلق ڪري ٿو جڏهن گهري. ۽ صفتن جي معنيٰ سان پيدا ڪري ٿو جهڙي طرح چاهي. تڪوين [3] ان کي ڪلام تي مجبور نٿي ڪري ۽ اهو ڪلام ڪري ٿو جيئن گهري. اُن جا خزانا ان جي ڪلمي ۾ آهن ۽ ان جي قدرت ان جي تقدير ۾ آهي. جڏهن ڪلام فرمائي ٿو ته ان کي ظاهر ڪري ڇڏي ٿو ۽ جڏهن چاهي ڪلام ڪري سگهي ٿو. اهو

1- غير مترتب مان مراد ترتيب ڏنل نه آهي. (سنڌيڪار)

2- حصيدار يا شريڪ- (سنڌيڪار)

3- پيدا ڪرڻ- عالم وجود ۾ اچڻ. (سنڌيڪار)

جنهن وقت گهري ظاهر ٿي وڃي، جنهن وقت چاهي مخفي ٿي وڃي.

اهو پنهنجي قرب ۾ عزيز آهي ۽ پنهنجي علوءَ[1] ۾ قريب آهي. ان جي ذات صفتن ۾ محجوب آهي ۽ ان جون صفتون فعلن ۾ محجوب آهن. ان پنهنجي علم کي پنهنجي ارادي سان ظاهر ڪيو ۽ ارادي کي حرڪات سان ظاهر ڪيو. پنهنجي صنع [2] کي صنعت کان مخفي ڪيو ۽ صنعت کي ادوات [3] سان ظاهر ڪيو. اهو باطن آهي پنهنجي غيب ۾، ۽ ظاهر آهي پنهنجي حڪم ۾. ان جي قدرت ان جي حڪمت ۾ پوشيده آهي ۽ ان جي حڪمت ظاهري شهادت آهي ان جي محڪومات[4] تي. ۽ اهي محڪومات ئي ان جي قدرت جا مجاز آهن. ان جي صنع راز آهي ان جي صنعت ۾، ۽ اها صنعت ان جيءَ مشيئت کي ظاهر ڪري ٿي.

ڪا به شيءِ ڪنهن صفت ۾ نه ان جي مثل آهي ۽ نه ئي همسر آهي پنهنجي ماهيت جي لحاظ کان. ۽ يقيناً اسان حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه کان هڪ اجمالي تقرير توحيد جي باري ۾ نقل ڪئي آهي ته هُن پنهنجي خطبي ۾ فرمايو، "سڀ تعريفون ان الله جي لاءِ آهن جنهن نه مقرر ڪيو ڪوئي وسيلو پنهنجي معرفت جي لاءِ سواءِ ان جي ته ان جي ذات ۽ صفات جي ادراڪ ۾ انسان پنهنجي عجز جو اعتراف ڪري." (العجزُ عَنِ الادراڪ ادراڪ) ۽ اسان شام جي ڪجھ عارفن کان اها روايت نقل ڪئي آهي ته، انهن فرمايو ته حق تعاليٰ پنهنجي مخلوقات کي پيدا ڪرڻ کان اڳ ۾ اهڙي طرح ڏٺو جيئن تخليق کان بعد ڏٺو. ۽ ابي سليمان الداراني کان منقول آهي ته، ان فرمايو ته حق تعاليٰ اهل جنت کي طاعت کان اڳ ۾ جنت ۾ داخل ڪري ڇڏيو ۽ اهل نار کي عصيان کان اڳ ۾ نار (باھ) ۾ داخل ڪري ڇڏيو. انهن اهو به فرمايو ته الله تبارڪ و تعاليٰ ان ڳالھ کان بالاتر آهي ته ڪنهن جو فعل ان کي ڪاوڙائي وجهي. هائو ان هڪ قوم کي، ان جي پيدا ڪرڻ کان اڳ ۾ غضب جي نگاهن سان ڏٺو. پوءِ جڏهن اُن انهيءَ قوم کي پيدا ڪيو ته اهلِ غضب جي فعلن ۾ مشغول ڪري ڇڏيو ۽ انهن کي دارالغضب ۾

1۔ بلندي. رفعت۔ (سنڌيڪار)
2۔ ڪاريگري۔ هنرمندي۔ (سنڌيڪار)
3۔ نشان (سنڌيڪار)
4۔ جنهن تي ان جي حڪومت هلي ٿي. (سنڌيڪار)

آباد ڪري ڇڏيو. ۽ اهو بالاتر آهي ان ڳالھ کان تہ ڪنهن جو فعل ان کي راضي ڪري، سواءِ ان جي تہ ان هڪ قوم کي رضا جي نظر سان ڏٺو ان جي پيدائش کان اڳ ۾، پوءِ انهن جي پيدائش کان پوءِ انهن کي پنهنجي رضا جي ڪمن ۾ مشغول ڪري ڇڏيو ۽ دارالرضا کي انهن جو ٺڪاڻو بڻائي ڇڏيو.

حضرت ابن عباس رضہ کان اسان "هل اتي علي الانسان حين من الدهر لم يکن شيئا مذکورا"[1] جو تفسير روايت ڪيو آهي تہ انهن فرمايو تہ الله تعاليٰ جي علم ۾ هو تہ هو ان کي پيدا ڪندو. لم يکن جو تعلق مذڪور سان آهي ان جي نزديڪ الله تعاليٰ دنيا ۽ آخرت جي واقعن جي خبر لفظ "ڪان" سان ڏئي ٿو جنهن مان معلوم ٿيو تہ الله تعاليٰ جي علم ۾ اول ۽ آخر جي ترتيب نہ آهي يعني ان جي علم ۾ اول ۽ آخر هڪجهڙا آهن ۽ ڪير شخص الله تعاليٰ سان گهڻو سچو آهي؟ الله تعاليٰ فرمايو، "ڇا ان وٽ غيب جو علم آهي تہ اهو ان کي ڏسي ٿو." ان سان ان جي برائي بيان ڪئي آهي. الله تعاليٰ فرمايو تہ "اهو جيڪو توهان کي ڏسي ٿو جڏهن توهان بيٺل هوندا آهيو ۽ ساجدين ۾ اچو وڃو ٿا." "الذي يراک حين تقوم، و تقلبک في الساجدين."[2] هتي تقلب منصوب آهي ۽ حين تقوم تي معطوف آهي. ۽ تفسير ۾ آيو آهي، "اي تقلبک في الاصلاب الزاکيه والارحام الطاهرة" پاڻ ﷺ جي ابن ۽ مائرن مان ڪو ئي بہ سفاح (بدڪار) نہ هو. ائين ئي نبي عليہ السلام کان مروي آهي. ۽ ڪن چيو آهي تہ هتي اصلاب انبياءَ[3] ۾ تقلب[4] مراد آهي. ان جي روايت بہ اسان حضور ﷺ کان نقل ڪئي آهي. حق تعاليٰ فرمايو تہ "قد سمع الله قول اللتي تجادلک في زوجها."[5] ان مان معلوم ٿيو تہ اشباح مصوتين[6] جي تخليق کان اڳ انهن جي اصوات (آوازن) جو سماع

1ـ ترجمو: "ڪڏهن ماڻهو تي زماني مان هڪ (اهڙو) وقت گذري چڪو آهي جو (هو اهڙي) ڪا شيءِ نہ هو جا يادگيريءَ ۾ اچي." (پ 29ـ ع 19سورة الدهر آيت: 1)

2ـ ترجمو: "جيڪو (تهجد وقت) تنهنجي اُٿڻ مهل توکي ڏسي ٿو. ۽ سجدي ڪندڙن ۾ تنهنجو ڦرڻ بہ ڏسي ٿو." (پ 19ـ ع 15س ورة الشعرآ آيت: 8، 2، 919)

3ـ نبين جون پٺيون

4ـ منتقلي ـ ڦرڻ (سنڌيڪار)

5ـ ترجمو: "بيشڪ الله انهيءَ (ازل) جو ڳالهائڻ ٻڌو جڏهن مڙس بابت توسان جهڳڙو ٿي ڪيو. (پ 28ـع1 سورة المجادلہ آيت: 1)

6ـ بلند آواز ڪندڙ

الله تعاليٰ جي علم ۾ آهي. حق تعاليٰ فرمايو: ”ولقد خلقناكم ثُمَّ صور ناكم ثم قلنا للملائكة اسجدو الآدم.“ [1] حالانڪ مخاطبن جو وجود ۽ انهن جي تصوير، آدم جي سجدي کان بعد آهي، ت اها خبر اهڙي طرح ان ڪري ڏني جو ماضي ۽ مستقبل الله تعاليٰ جي ازلي علم ۾ يڪسان آهن. هيءَ اخبار، اُن اخبار، اُنَ اخبار (خبر ڏيڻ) سان مشابه آهي، جنهن ۾ ارشاد فرمايو اٿس ت ”خلق السمٰوت والارض و ما بينهما سته ايام ثم استويٰ علي العرش.“ [2] يعني پيدا ڪيائين آسمانن کي ۽ زمين کي ڇهن ڏينهن ۾ پوءِ عرش تي قائم ٿي ويو. حالانڪ عرش جي تخليق، آسمانن ۽ زمين کان اڳ ۾ ٿي هئي. استواء [3] ان جي صفت آهي ۽ اها دائمي آهي.

ان ڪري حق تعاليٰ قبل الڪون، عالم الڪون آهي (ڪائنات کي پيدا ڪرڻ کان پهرين ساري ڪائنات جو علم رکي ٿو) ۽ پنهنجي علم ذاتي ناظر (ڏسندڙ) آهي. ان جي معلوم ۽ ان ۾ ڪوب حجاب ن آهي. ماشهد جو سامع، ماعلم جو متڪلم آهي. ان جي نظر، سمع ۽ ڪلام ۽ ڪون کانٰ اڳ ۾ آهي ان ڪري اهو مخلوقات جي تخليق کان اڳ ۾، ناظر، سامع ۽ متڪلم آهي. ان مخلوقات کي انهيءَ علم ماسبق (اڳوڻي علم) جي مطابق ظهور ۾ آندو، هڪ ذري جي وڌاءَ ۽ نقصان کان سواءِ. ڇا تون نٿو ڏسين (غور نٿو ڪرين) ت الله تعاليٰ پنهنجي علم ۽ قدرت سان، قيامت ۽ ما في القيامت کي اهڙي طرح ڏسي ٿو جهڙي طرح ان خبر ڏني آهي.

عدم الڪون ان جي لاءِ روڪ ن آهي ۽ بُعد التاخير ان جي لاءِ حاجب (پردو) ن آهي. اهو جائز ن آهي ت الله تعاليٰ اهي ڳالهيون معلوم ڪري جيڪي ان کي قدم ۾ معلوم ن هيون. ٻيو اهو جائز ن آهي ت اهو هاڻي استفادو ڪري ان علم جو جيڪو ان کي ازل ۾ حاصل ن هو ڇاڪاڻ ت اهڙي صورت ۾ اهو متڪلم بعالم يشهد[4] بنجي ويندو

1ـ ترجمو: ”۽ بيشڪ اوهان کي پيدا ڪيوسون، وري اوهان جي شڪل ٺاهيسون، وري ملائڪن کي چيوسون ت آدم کي سجدو ڪريو.“ (پ 8ـع 9 سورة الاعراف آيت: 11)

2ـ ترجمو: ”جنهن آسمانن ۽ زمين کي ۽ جيڪي سندن وچ ۾ آهي (سو) ڇهن ڏينهن ۾ ٺاهيو وري عرش تي قائم ٿيو.“ (پ 19ـع 3 سورة الفرقان آيت: 59).

3ـ برابر

4ـ جنهن شي جو مشاهدو ن ڪيائين.

حالانڪ ان جو معلوم ان جي علم ۾ منطوي (سمايل) آهي، يا مستزيد بما اظهر[1] ٿيندو حالانڪ اهو ان جي قبضي ۾ آهي ۽ اهو ذات صفات جي لحاظ کان ان کان بالاتر آهي.

نہ ان جي لاءِ اول آهي نہ قبل آهي، بلڪ اهو ازلي الاول ۽ قديم الابد آهي. اهو قائم بصفات آهي. پوءِ جيڪو شخص يقين جي نور سان انهن ڳالهين جي گواهي ڏيندو (تصديق ڪندو) جيڪي اسان بيان ڪيون آهن تہ اهو ڪڏهن بہ قدامتِ عالم جو قائل نٿو ٿي سگهي. هاڻ جيڪو ان هدايت جي نور کان محروم آهي ۽ پنهنجيءَ عقل جو پيروڪار آهي اهو يا تہ حادث جي قدامت جو قائل ٿي ويندو يا علم قديم جي نفي ڪندو. ائين چوڻ شرڪ بالصفات آهي ۽ اسان اهڙي شهادت کان بيزار آهيون ۽ اهڙي دعويٰ کي باطل قرار ڏيون ٿا ۽ ان جي شرڪ في القدم جو انڪار ڪريون ٿا.

جيڪو شخص اهو چوي ٿو تہ الله تعاليٰ سان گڏ ٻي ڪا شيءِ بہ قديم آهي يا اهو چوي ٿو تہ الله ڪانسواءِ ڪا شيءِ بنفسہ لنفسہ موجود آهي تہ ان باري تعاليٰ جي صفتن ۾ شرڪ ڪيو (صفات ۾ غير الله کي شريڪ ڪري ڇڏيو). ۽ جيڪو شخص اهو چوي ٿو تہ الله تعاليٰ ڏسڻ کان پوءِ ڏٺو يا جهل ڪانپوءِ علم حاصل ڪيو يا نہ ڄاڻڻ کان پوءِ ڄاتائين، يا عدم، تڪلم[2] کان پوءِ تڪلم ڪيائين[3] تہ اهو حدوث صفتن جي حدوث جو قائل ٿي ويو ۽ ان معلومات کي صفات جي مقابلي ۾ قديم قرار ڏنو. حالانڪ معلومات[4] ان جي علم ۾ منطوي (ويڙهيل) آهن، معلوم جو اثر علم ۾ نہ آهي. الله تعاليٰ قديم بعلمہ آهي ۽ واجد لمعلوم بنفسہ عن علم آهي (پنهنجي معلوم کي پنهنجي علم سان بذات خود دريافت ڪرڻ وارو آهي) ڇاڪاڻ تہ اهو ان ڳالھ تي قادر آهي. هر معلوم، معدوم لنفسہ آهي يعني غيرموجود بنفسہ آهي، ايتري تائين جو الله تعاليٰ ان کي پيدا ڪيو تہ اهو موجود ۽ ظاهر ٿي ويو. ان جو اهو ظهور ۽ وجود، ممڪنات جي لاءِ آهي، نہ ڪي الله تعاليٰ جي لاءِ، ڇاڪاڻ تہ الله تعاليٰ کي تہ اهو موجود هجڻ کان اڳ ۾ ئي معلوم هو.

1ـ ظهور کان وڌيڪ. (سنڌيڪار)
2ـ نہ ڳالهائڻ
3ـ تڪلم ڪيائين= ڳالهايائين
4ـ سڄو جهان (سنڌيڪار)

معتزله ۽ جهميه ڪجهه مسئلن ۾ اختلاف جي باوجود ان ڳالهه تي متفق آهن ته الله تعاليٰ ٿو ڏسي ڪنهن شيءِ کي، جيستائين اها موجود نه ٿي وڃي. ۽ قدريه فرقي ۾ عباديه ٽولي جو عقيدو اهو آهي ته الله تعاليٰ جو علم ڪنهن شيءِ ۾ بعد الوجود اچي ٿو. اهو ئي نظام ۽ بشرالمريسي جو عقيدو آهي. معتزله، جهميه ۽ عباديه انهن سڀنيءَ جو عقيدو اهو آهي ته نظر ۽ ڪلام حادث آهن انهيءَ سبب ڪري اهي توحيد کان خارج آهن. معتزله چون ٿا ته الله تعاليٰ عالم آهي ليڪن علم جي صفت ان سان قائم نه آهي. اهڙي طرح اهو قادر بِلا قدرت آهي، مريد بِلا اراده آهي، يعني قدرت ۽ ارادي جون صفتون ان سان قائم نه آهن. ڪي چون ٿا ته اهو متڪلم هن معنيٰ ۾ آهي ته ان ڪلام جي صفت ڪي مخلوقات ۾ پيدا ڪري ڇڏيو آهي. اهي اها ڳالهه ان ڪري چون ٿا ته قدماء (قديم) جي ڪثرت لازم نه اچي وڃي. ان ڪري اهي سمورا فرقا ظاهري عقل (دليلن) سبب ڪري گمراهه ٿي ويا. عقل بيشڪ نعمت آهي مگر ان جو دائرو ۽ اقتدار جي حد محدود آهي. ان جي مدد سان مادي ۽ دنياوي معاملن ۾ هدايت حاصل ٿي سگهي ٿي پر دين ۾ هدايت حاصل نٿي ٿي سگهي. اهو اهڙو آئينو آهي جنهن ۾ دنياوي شيون نظر اچي سگهن ٿيون. اخروي معاملن ۽ حقيقتن جي ادراڪ جو ذريعو عقل نه آهي بلڪ ايمان بالغيب آهي.

حق سبحانه جي رؤيت (مشاهدو) مٿي جي اکين سان نه بلڪ نوراليقين سان ٿئي ٿي. وَ مَن لَمِ يَجعلِ اللهُ لهُ نوراً فمالهُ من نورٍ "۽ جنهن جي لاءِ الله تعاليٰ نور مهيا نه فرمائي ان کي نور نصيب نٿو ٿي سگهي." باري تعاليٰ جي صفتن تي (جهڙوڪ: علم، قدرت، ارادو، سمع، بصر، ڪلام) اهڙيءَ طرح ايمان رکڻ گهرجي جهڙيءَ طرح حديثن ۾ ظاهر آهي ٻيءَ حالت ۾ ڪجهه صفتن جي نفي يا سمورين صفتن جو ابطال (باطل هجڻ) لازم اچي ويندو.

اسان الله تعاليٰ جي صفتن جو جيڪو ذڪر ڪيو آهي، اهو ظاهري توحيد آهي ۽ اسان جي ايمان جو دارومدار، تصديق ۽ يقين ۽ نقل (قرآن ۽ حديث) تي آهي، نه ڪي عقل ۽ وهم ۽ ذاهن جي تقليد تي. چار شيون اهڙيون آهن جن کي اسان بغير ٽال مٽول جي تسليم ڪريون ٿا: اخبارالصفات (صفتن جي خبر ڏيڻ)، اصول العبادات، فضائل الاصحاب رضہ ۽ فضائل الاعمال، ۽ جيڪڏهن مؤمن تي الله تعاليٰ جي محبت جو

غلبو نہ هجي ها (جنهن جي ڪري انهن کي ايمان محبوب ٿي ويو ۽ ڪفر قابلِ نفرت ٿي ويو) تہ اهي ڪفر ۽ الحاد جي اونداهي ۾ گم ٿي وڃن ٿا ۽ بربادي جي سمنڊ ۾ غرق ٿي وڃن ها، جهڙي طرح ظاهري سببن تي نظر ڪري گهڻا ماڻهو (عقل ۽ دانائيءَ جي دعويٰ جي باوجود) تباهه ٿي ويا.

فقط ڌڻي تعاليٰ ئي پنهنجي فضل ۽ ڪرم سان پنهنجي نيڪ ٻانهن کي طبيعت جي تاريڪيءَ مان ڪڍي ٿو. تنهنڪري ارشاد اچي ٿو تہ: "الله ولي الذين آمنو يُخرِ جُهم من الظلماتِ الي النور." الله تعاليٰ مومن جو دوست آهي جيڪو انهن کي اونداهين مان ڪڍي روشني (ايمان جي روشني) ۾ آڻي ٿو. حديث ۾ آهي تہ الله تعاليٰ انسانن کي تاريڪي ۾ پيدا فرمايو ۽ پنهنجو نور انهن تي وڌو تہ جن تي اهو نور پئجي ويو انهن ايمان آندو ۽ هدايت يافتہ بڻجي ويا ۽ جن تي نہ پيو اهي گمراهہ ٿي ويا. تنهنڪري "يمحُوا الله مَا يَشاءُ وَ يُثبِتُ و عِنده اُم الڪتاب." جي معنائن مان هڪ معنيٰ اها بہ آهي تہ الله تعاليٰ مؤحدن جي دلين مان ظاهري اسباب مٽائي ڇڏي ٿو ۽ انهن جي لاءِ پنهنجي ذات کي ثابت ڪري ڇڏي ٿو ۽ مناظرو ڪرڻ وارن جي دلين مان توحيد کي محو (گم) ڪري ڇڏي ٿو ۽ ظاهري سببن کي ثابت ڪري ڇڏي ٿو. (جن ۾ ڦاسجي ڪري اهي هدايت کان محروم ٿي وڃن ٿا).

جيئن تہ عام عالمن ۽ عام عارفن جا علم، توحيد جي شهادت جي سمجهہ کان عاجز ۽ قاصر آهن، ان ڪري اسين انهيءَ مختصر بيان تي ڪفايت ڪريون ٿا. جيڪڏهن اهو خوف نہ هجي ها تہ اسان توحيد باري تعاليٰ جي سلسلي ۾ اهڙيون حقيقتون بيان ڪريون ها، جن کي پڙهڻ سان عقل وارا حيران رهجي وڃن ها.

توحيد جي علم جي حقيقت، معرفت جو باطن آهي، ان جا اهل فقط مقرب ٻانها آهن. وچولي درجي جا عقل، اُن حقيقت جي ادراڪ کان قاصر آهن، ان ڪري عام ماڻهن جي اڳيان ربوبيت جي راز جو ظاهر ڪرڻ ڪفر جي درجي جيان آهي (ڇاڪاڻ تہ عام ماڻهو (عوام) حقيقت تائين نہ پهچي ٿا سگهن، نہ انهن جا ذهن معرفت جو ادراڪ ڪري سگهن ٿا، ان ڪري بيشڪ گمراهہ ٿي ويندا). ان ڪري ڪجهہ عارفن جو اهو قول آهي تہ "من صرح بالتوحيد وافشي الوحدانية فقتلہ افضل من احياء غيره." (جنهن توحيد جي صراحت ڪئي ۽ وحدانيت

(جي راز) کي ظاهر ڪري ڇڏيو ته ان جو قتل ان جي غير کي زنده ڪرڻ کان افضل آهي، ۽ ڪن عارفن هيئن چيو آهي ته ربوبيت جو هڪ سِر (راز) آهي جيڪڏهن اهو ظاهر ٿي وڃي ته نبوت باطل ٿي ويندي، ۽ نبوت جو به هڪ سر (راز) آهي جيڪڏهن اهو ظاهر ٿي وڃي ته علم باطل ٿي ويندو، ۽ الله تعاليٰ جي بارگاهه ۾ علماءَ جو به هڪ سر آهي اگر اهو ظاهر ٿي وڃي ته احڪام باطل ٿي وڃن. انڪري ايمان جي قيام ۽ شريعت جي استقامت جي لاءِ اسرار کي مخفي رکڻ بهتر آهي.

انهيءَ شريعت تي عالم جي تدبير واقع ٿي آهي ۽ ان تي احڪام ۽ ممنوع معاملا منتظم ٿيا آهن. ياد رکو، علم توحيد، فوق الشرع آهي ۽ علم الاتحاد، علم توحيد تي فوق آهي، ۽ علم الوحدانية، علم توحيد تي فوق آهي ۽ علم الاحدية سڀني تي فائق آهي.

كما قال وَ فوق كُلِ ذي علم عليم.

اسان جي ٽولي جو مستند عالم حضرت ابو محمد سهل رحه فرمائي ٿو. ”عالم وٽ ٽن قسمن جا علم هوندا آهن: (1) علم ظاهر، جيڪو ظاهر وارن جي لاءِ آهي. (2) علم باطن، جنهن جو اظهار فقط خاص ماڻهن (باطن جي صاحبن) جي اڳيان ڪرڻ گهرجي. (3) علم سر، جيڪو بين الله و بين العالم هڪ راز آهي، ان کي نه ته ظاهر وارن سان بيان ڪري سگهون ٿا نه اهل باطل سان.“ ان ڪري ڪن عالمن اهو فرمايو آهي ته جيڪو عالم، عوام جي اڳيان اهڙي حديث بيان ڪري جيڪا سامعين جي عقلن کان بالاتر هجي ته اها پڪ سان فتني جو سبب آهي.

معذرت:

مون هن فصل جو لفظي ترجمو نه ڪيو آهي، ڇاڪاڻ ته هڪ ته اهو عام فهم نه ٿئي ها پيو اهو ته گهڻو طويل ٿي وڃي ها، ٽيون اهو ته ان جي ڪجهه بحثن سان هن دور جي ماڻهن کي ڪا به دلچسپي نه هجي ها. انتهائي ناقابل فهم ۽ دقيق مقامن کي حذف ڪري ڇڏيو آهي. ڪجهه جاين ۾ عبارت جي خوبصورتي واسطي اُردو ۾ عربيءَ جون ترڪيبون جنسي طور ڏنيون ويون آهن، جنهن جي لاءِ اردو دان[1]

1ـ جيئن ته مؤلف هيءَ ڪتاب اردو ٻوليءَ ۾ تاليف ڪيو آهي، ان ڪري اردو دانن کي مخاطب ڪيو اٿس. هن فصل جي لاءِ مؤلف به جيئن ته اها معذرت ڪئي آهي ڪتاب جي هن فصل ۾ عربيءَ جون ترڪيبون ڏنيون ويون آهن. ان ڪري سنڌيڪار جي به اها مجبوري آهي ته هن فصل ۾ عربي زبان جي لفظن کي ڪثرت سان استعمال ڪيو ويو آهي. (سنڌيڪار)

حضرات کان معذرت خواه آهيان. حضرت مصنف رحه پنهنجي خيال مطابق وڏن بحثن ۽ دقيق مسئلن کي نظرانداز ڪيو آهي مگر جيڪي ماڻهو هن آسان عبارت کي پڙهندا انهن کي معلوم ٿيندو ته اها آسان عبارت به ڪيترين جاين تي شرح جي محتاج آهي. جيڪڏهن منهنجي قوم علم دوست هجي ها ته مان مشڪل جاين جي شرح ڪريان ها. ان صورت ۾ هي ڪتاب گهڻو ضخيم ٿي وڃي ها ۽ مون کي ان جي خريدارن جي لاءِ در در تي ڀٽڪڻو پوي ها جنهن جي لاءِ مان تيار نه آهيان. دراصل هي ڪتاب ان لائق هو ته ان کي گهٽ ۾ گهٽ ڇهن جلدن ۾ مرتب ڪيو وڃي ها مگر مون کي ته هڪڙي ئي جلد جي وڪڻ جي لاءِ ٽڪر ٽڪڻا پيا آهن ڇاڪاڻ ته هي دور ٽيڪنالاجي جو (دور) آهي نه کي تصوف جو، ۽ هي دور ماده پرستي جو آهي، نه کي قلب جي اصلاح جو.

فصل نائون

امام ابوالقاسم عبدالڪريم قشيري رح

(متوفي 465ھ)

رسالہ قشيريہ جو مصنف

سوانح حيات

نالو ۽ نسب:

پورو نالو لقب سميت امام زين الاسلام ابو القاسم عبدالڪريم بن هوازن بن عبدالملڪ بن طلحہ بن محمد القشيري الشافعي آهي. قشيري ان ڪري ٿو سڏجي، جو قشير بن ڪعب بن ربيعہ بن عامر بن صعصعہ جي اولاد مان هو. سندس ابا ڏاڏا عرب مان لڏي اچي خراسان ۾ آباد ٿيا هئا.

ولادت ۽ تعليم:

امام قشيري رحہ ماه ربيع الاول 376ھ ۾ ڳوٺ استوا ۾ پيدا ٿيو. اهو ڳوٺ نيشاپور ۾ واقع آهي. امام قشيري رحہ جي ننڍپڻ ۾ ئي سندس والد گذاري ويو هو. هن سڀ کان پهرين استاد ابو القاسم اليماني کان عربي صرف و نحو، لغت ۽ ادب پڙهيو. جڏهن جوانيءَ کي پهتو تہ هن ڏٺو تہ سندس ڳوٺ جا هاري ڍل جي بوجھ ۾ دٻيل آهن. جيئن تہ ڏاڍو حساس هو، اُن ڪري هن ارادو ڪيو تہ نيشاپور وڃي ڪري علم رياضي حاصل ڪري وٺي تہ جيئن حساب جي فن ۾ ماهر ٿي ڪري هارين جي مدد ڪري سگهي.

نيشاپور تن ڏينهن ۾ خراسان جي گاديءَ جو هنڌ هو ۽ عالمن جو مرڪز هو. قشيري رحہ جو ارادو تہ دنياوي علم حاصل ڪرڻ جو هو، پر خدا کي ڪجھ ٻيو ئي منظور هو. جڏهن قشيري رحہ نيشاپور پهتو تہ ان وقت ان شهر ۾ ابو علي الحسن بن علي الدقاق رحہ جي بزرگيءَ جو چرچو هو. اهو بزرگ ڪشف ۽ ڪرامت جو صاحب هو ۽ خاص ۽ عام

جي رجوع جو مرڪز بڻيل هو. حسن اتفاق سان قشيري ان جي مجلس ۾ حاضر ٿيو ۽ پهرين ئي ڏينهن ان جي وعظ کان بيحد متاثر ٿيو. تنهنڪري هن پابنديءَ سان ان جي وعظ جي مجلسن ۾ وڃڻ شروع ڪري ڏنو. جنهن جو نتيجو اهو نڪتو ته دنياوي علوم حاصل ڪري حڪومت ۾ عهدو حاصل ڪرڻ جو خيال سندس دل مان بلڪل نڪري ويو ۽ هُن سلوڪ طيءِ ڪرڻ جو فيصلو ڪيو.

آهستي آهستي مرشد جو توجه ان جي حال تي لاڳو ٿي ويو ۽ ان قشيري رحه کي پاڻ ڏانهن ڇڪي ورتو ۽ طريقت جو عاشق بڻائي ڇڏيو. جيئن ته ان جو طريقو اسلامي شريعت تي ٻڌل هو ان ڪري هُن قشيري رحه کي اهو مشورو ڏنو ته سلوڪ جون منزلون طيءِ ڪرڻ کان اڳ ۾ شرعي علمن ۾ مهارت حاصل ڪر. ان ڪري قشيري رحه شيخ ابوبڪر محمد بن ابي بڪر الطوسي (متوفي 405ھ) کان علم فقہ حاصل ڪيو ۽ ان ۾ ايتري قدر مهارت حاصل ڪئي جو فقہ جي ڪجھ ڪتابن تي تعليقات[1] لکيون ۽ ڪجھ جي شرح ڪئي. ان جي انهيءَ علمي ڪارنامي ڪي ڏسي ڪري سندس استاد کيس امام ابوبڪر ابن فورڪ (م 406ھ) جي اڳيان شاگرد طور ادب سان ويهڻ جو حڪم ڏنو. ابن فورڪ علم الاصول جو امام هو. قشيري رحه ان فن ۾ ايتري حد تائين مهارت حاصل ڪئي جو ان جو شمار ابن فورڪ جي رشيد شاگردن ۾ ٿي ويو. علم الاصول کان علاوه اُن اصول الفقہ ۾ بہ ڪمال حاصل ڪيو.

ابن فورڪ جي وفات کان پوءِ قشيري رحه استاد ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفرائيني (المتوفي 418ھ) جي مدرسي ۾ درس وٺڻ شروع ڪيو. اهو مدرسو پنهنجي خصوصيتن جي لحاظ کان نيشاپور جي مدرسن ۾ بيمثال هو. قشيري رحه ڪجھ عرصي تائين استاد جو درس ٻڌندو رهيو. هڪ ڏينهن اُستاد اُن کي چيو تہ هي علم فقط منهنجو درس ٻڌڻ سان حاصل نٿو ٿي سگهي، ضروري آهي تہ منهنجي درس کي تحرير ۾ آڻڻ جو بندوبست ڪر.

اهو ٻڌي قشيري رحه جيتري قدر ان کان ٻڌو هو، سو لفظ بہ لفظ کيس ٻڌايو. اهو ڏسي استاد موصوف ڏاڍو حيرت ۾ اچي ويو ۽ سندس علمي مرتبي کان واقف ٿي وڃڻ کان پوءِ سندس گهڻي عزت ڪرڻ لڳو ۽ چيائين: "مون کي خبر نہ هئي تہ تون علم ۽ فضل جي انهيءَ

1_ تعليق= فرق ٿيل سبقن جي فهرست_ تعليقات ان جو جمع آهي. (سنڌيڪار)

رتبي (مقام) تائين پهچي چڪو آهين. ان ڪري هاڻ توکي منهنجو درس ٻڌڻ جي ضرورت نہ آهي، بلڪ تون منهنجي تصنيفن جو مطالعو ڪر.“ ان مشوري ڪان پوءِ هن استاد ابن فورڪ ۽ استاد اسفرائيني جي تعليم جي طريقن کي گڏ ڪري نئون طريقو ايجاد ڪيو. ان ڪانپوءِ هن قاضي ابوبڪر الباقلاني المتوفي 403ھ (مشهور متڪلم) جي تصنيفن جو مطالعو ڪيو. انهن علمي مشغلن سان گڏوگڏ قشيري رحہ پنهنجي شيخ طريقت ابو علي دقاق رحہ جي مجلسن ۾ بہ لازمي طور تي حاضر ٿيندو هو ۽ سلوڪ جا درجا طيءِ ڪندو هو.

بيعت جو سلسلو:

قشيري رحہ پنهنجي رسالي ۾ پنهنجي بيعت جو سلسلو هن طرح بيان ڪيو آهي تہ: ”منهنجي شيخ طريقت ابو علي دقاق رحہ مون کي بيان ڪيو تہ مون النصر آبادي رحہ ڪان تصوف جو طريقو ورتو. ۽ ان شبلي رحہ ڪان ۽ ان جنيد رحہ ڪان ۽ جنيد رحہ سري سقطي رحہ ڪان ۽ ان معروف ڪرخي رحہ ڪان ۽ ان داؤد طائي رحہ ڪان ۽ ان تابعين رحہ ڪان.

قشيري رحہ جا مرشد:

قشيري رحہ پنهنجي شيخ طريقت ابو علي دقاق رحہ ڪان علاوه هيٺين شيخن جي صحبت مان بہ استفادو ڪيو هو:

(1) ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الا سفرائيني رحہ.
(2) ابو نعيم احمد بن محمد المهرجاني رحہ.
(3) شيخ ابو حامد احمد بن محمد الاسفرائيني رحہ.
(4) ابو الحسن احمد بن محمد الخفاف رحہ.
(5) ابو عبدالله الحسين بن موسيٰ البزاري رحہ.
(6) حمزه بن يوسف الجرجاني رحہ.
(7) عبدالله ابن يوسف الاصبهاني رحہ.
(8) عبدالرحمان بن محمد العدل رحہ.
(9) ابو الحسين عبدالرحمان بن يحييٰ المزڪي رحہ.
(10) ابو نعيم عبدالملڪ بن الحسن الاسفرائيني رحہ.
(11) ابو الحسن علي بن سعيد الاهوازي رحہ.
(12) ابو الحسين علي بن محمد الاموي المعدل رحہ.

(13) ابوبڪر محمد بن عبدوس الحيري رحہ.
(14) ابو سعيد محمد ابن ابراهيم الاسماعيلي رحہ.
(15) استاد ابوبڪر محمد بن حسن ابن فورڪ الانصاري رحہ.
(16) ابوبڪر محمد ابن ابوبڪر الطوسي رحہ.
(17) ابو عبدالرحمان محمد بن الحسين السلمي رحہ.
(18) ابو عبدالله محمد ابن الحاڪم رحہ.
(19) ابو عبدالله محمد بن عبيدالله الشيرازي رحہ.
(20) ابو سعيد محمد يوسف السهمي رحہ.
(21) ابو منصور عبدالقاهر بن محمد التميمي رحہ.
(22) ابو حاتم محمد بن يحييٰ السجستاني رحہ.
(23) عبدالرحمان بن يوسف الاصبهاني رحہ.
(24) ابو الحسن بن داؤد الحسني النيسابوري (نيشاپوري) رحہ.
(25) محمد ابن عبلہ الصوفي رحہ.

مرشد جو احترام:

قشيري رحہ لکن ٿا تہ منهنجي مرشد ابو علي دقاق رحہ مون کي چيو تہ مان هميشہ پنهنجي مرشد النصر آبادي رحہ جي مجلس ۾ حاضر ٿيڻ کان اڳ ۾ وهنجندو هوس. ان ڪانپوءِ هو لکي ٿو تہ مان بہ پنهنجي مرشد جي خدمت ۾ حاضر ٿيڻ کان اڳ ۾ غسل ڪندو هوس ۽ هميشہ روزي سان هوندو هوس. ۽ مجلس ۾ ويهي ڪري هميشہ پنهنجي دل کان سوال ڪندو هوس تہ اگر منهنجي زماني ۾ ڪو رسول مبعوث ٿئي ها ۽ مان ان جي مجلس ۾ وڃان ها تہ ڇا ان جو احترامہ پنهنجي مرشد جي احترام کان وڌيڪ ڪريان ها؟ مگر منهنجي دل اهوئي جواب ڏيندي هئي تہ نہ. ابو علي دقاق رحہ جي وفات کان پوءِ قشيري رحہ ابو عبدالرحمان السلمي رحہ جي صحبت اختيار ڪئي هئي.

نڪاح:

ابو علي دقاق رحہ پنهنجي محبوب مريد قشيري رحہ جي حالتن کان هميشہ باخبر رهندو هو، ان ڪري ان جي زُهد ۽ تقويٰ جي سبب ئي، شيخ پنهنجي نياڻي فاطمہ سان ان جو نڪاح ڪيو. هيءَ خاتون وڏي عالمہ فاضلہ زاهدہ عابده ۽ بلند مرتبي واري هئي، علم ۽ ادب ۾ اعليٰ سَند رکندي هئي. ان ابو نعيم الاسفرائيني ۽ الحاڪم نيشاپوري

(المستدرڪ جو مصنف) جهڙن محدثـن کان حديث جو علم حاصل ڪيو هو. اُن جي بطن مان پهريون فرزند ابو سعد عبدالله 413 ه ۾ پيدا ٿـيو هو. ان ڪري قياس چوي ٿـو تہ قشيري رحہ جو نڪاح 412ھ ۾ ٿـيو هوندو. فاطمہ 480ھ ۾ نوي سالن جي عمر ۾ وفات ڪئي. ان ڪري هوءَ 390ھ ۾ پيدا ٿـي هوندي.

اولاد:

فاطمہ جي بطن مان ڇهہ پٽ ۽ هڪ نياڻي پيدا ٿـي. سندس سيئي پٽ عالم هئا. انهن جا نالا هي آهن:

(1) ابو سعد عبدالله بن عبدالڪريم القشيري.
(2) ابو سعيد عبدالواحد.
(3) ابو المنصور عبدالرحمان.
(4) ابو النصر عبدالرحيم.
(5) عبيدالله.
(6) ابو المظفر عبدالمنعم. نياڻيءَ جو نالو ام الڪريم هو.

شاگرد:

امام قشيري رحہ جي شاگردن مان هيٺيان عالم ذڪر جوڳا آهن:

(1) ابوبڪر احمد بن علي بن مهدي الخطيب البغدادي.
(2) ابو ابراهيم اسماعيل بن الحسن العلوي.
(3) ابو محمد اسماعيل بن ابي القاسم نيشاپوري.
(4) ابو القاسم سليمان بن ناصر الانصاري.
(5) ابوبڪر بن احمد الشادياخي.
(6) ابو محمد عبدالجبار بن احمد الخواري.
(7) ابوبڪر بن عبدالرحمان البحيري.
(8) ابو عبدالله الفراوي.
(9) عبدالوهاب بن ابي الفتوح الشادياخي.
(10) ابو علي الفضل بن محمد الفارمدي.

فتني جو دور:

امام قشيري رحہ کي پنهنجي زندگي جي آخري حصي ۾ هڪ عظيم فتني سان منهن ڏيڻو پيو جنهن ڏانهن هيٺ اجمالي اشارو ڪجي ٿـو:

قشيري رحہ جي زماني ۾ خراسان جو ملڪ، سلطان طغرل بيگ سلجوقي جي حڪومت ۾ هو. سلطان پاڻ تہ سُنّي حنفي هو ۽ پختي عقيدي وارو ۽ عالمن جو قدردان هو، پر ان جو وزير ابو نصر منصور بن محمد الڪندري معتزلي، رافضي ۽ خبيث عقيدي وارو هو. سمورا خراب عقيدا هڪ ئي وقت منجهس موجود هئا. اهو قدري[1] بہ هو ۽ شيخين رضہ[2] ۽ مڙني صحابہ رضہ جي شان ۾ گستاخي ۽ بدزباني ڪندو هو. ڪراميہ ۽ مجسمہ جي غلط عقيدن جي بہ حمايت ڪندو هو.

ان زماني ۾ استاد ابو سهل ابن الموفق ڏاڍو دولتمند ۽ سخي هو ۽ جيئن تہ عالم بہ هو ان ڪري ان جو گهر حنفي ۽ شافعي علماء جو مرڪز بنجي ويو هو. اهو امام اشعري رحہ جو حامي هو، ۽ جيئن تہ عوام ان کي وزارت جو اهل سمجهندو هو، ان ڪري ان جي مقبوليت الڪندري کي ڏاڍي ناپسند هئي. تنهنڪري ان وزير اشعري عقيدي وارن عالمن کي وعظ ۽ خطابت کان روڪي ڇڏيو ۽ انهن جي بدران اهڙن ماڻهن کي مسجدن ۾ وعظ جي لاءِ مقرر ڪيو جيڪي دراصل معتزلي عقيدي وارا هئا، مگر منافقانہ طريقي تي پاڻ کي حنفي ظاهر ڪندا هئا. انهن ماڻهن پنهنجي وعظن ۾ امام ابوالحسن الاشعري جي عيب جوئي ڪرڻ شروع ڪري ڏني. ان ڪانپوءِ الڪندريءَ، سلطان جي طرفان امام قشيري رحہ، امام الحرمين رحہ ۽ ابو سهل رحہ ابن الموفق رحہ جي جلاوطني جو حڪم جاري ڪري ڇڏيو. جنهن تي وڏو هنگامو برپا ٿيو. ان جو ذڪر امام قشيري رحہ پنهنجي هڪ رسالي ۾ ڪيو آهي، جنهن جو نالو "شڪاية اهل سنة" آهي. اهو رسالو هن 445ھ ۾ لکيو هو.

بغداد جو سفر:

انهن حالتن کان دل شڪستہ ٿي، امام قشيري رحہ مجبوراً بغداد ڏانهن هجرت ڪئي، تنهنڪري اهو 448ھ ۾ بغداد آيو ۽ هتي اچي هن شافعي فقہ جو درس ڏيڻ شروع ڪري ڏنو. ان جي شهرت ٻڌي ڪري بغداد جي خليفي القائم بامرالله کيس ملاقات جي لاءِ پنهنجي محل ۾ گهرايو. اهو سندس علميت ۽ پارسائي کان بيحد متاثر ٿيو، سندس ڏاڍو احترام ڪيائين ۽ پنهنجي محل ۾ ان جي درس ۽ وعظ جو انتظام

1_ قدريہ فرقي سان منسوب. (سنڌيڪار)

2_ حضرت ابوبڪر صديق رضہ ۽ حضرت عمر رضہ (سنڌيڪار).

ڪيائين ۽ پاڻ بہ وعظ جي مجلس ۾ شريڪ ٿيندو هو.

ڪجھ عرصي کان پوءِ امام قشيري رحہ پنهنجي رفيقن جهڙوڪ: ابوبڪر البيهقي رحہ ۽ امام الحرمين ابو المعالي الجويني رحہ سان گڏ حج جي سعادت حاصل ڪئي.

ڇيو وڃي ٿو تہ الڪندري جي پيدا ڪيل فتني جي سبب ڇئن سؤن جي لڳ ڀڳ حنفي ۽ شافعي علماءَ نيشاپور مان هجرت ڪري بغداد اچي ويا هئا. هڪ ڏينهن انهن عالمن جي موجودگيءَ ۾ امام قشيري رحہ منبر تي ويهي هي اعلان ڪيو تہ صاحبو! مان ڏسي رهيو آهيان تہ سلطان، الڪندري جي جسم جا ٽڪرا ٽڪرا ڪري ڇڏڻ جو حڪم ڏنو آهي. هڪ صاحب جو بيان آهي تہ مون ان پيشنگوئي کي لکي ڇڏيو ۽ تاريخ بہ محفوظ ڪري ڇڏيم. خدا جي قدرت سان ائين ٿيو جو، انهيءَ ئي تاريخ تي سلطان الڪندري جي باري ۾ اهو حڪم ڏنو تہ ان جي جسم کي ٽڪرا ٽڪرا ڪيو وڃي ۽ مختلف عضون کي مختلف جاين تي (عبرت حاصل ڪرڻ جي مقصد واسطي) دفن ڪيو وڃي. اهو واقعو 450 ھ ۾ ٿيو.

موت:

ان کان پوءِ امام قشيري رحہ نيشاپور واپس آيو مگر ڪجھ ڏينهن جي قيام کان پوءِ پنهنجي اهل و عيال کي ساڻ ڪري طوس هليو ويو. 455 ھ ۾ طغرل بيگ وفات ڪري ويو ۽ ان جو پٽ الپ ارسلان تخت تي ويٺو. اُن نظام الملڪ کي پنهنجو وزير مقرر ڪيو جيڪو وڏو عالم، علم دوست، عالمن جو قدردان ۽ مدبر هو. تنهنڪري اُن دين جي نصرت لاءِ سندرو ٻڌو. الڪندري جي پيدا ڪيل خرابين جو ازالو ڪيو. صحابا رضہ جي شان ۾ گهٽ وڌ ڳالهائڻ جو سلسلو ختم ڪيو ۽ امن قائم ڪيو. ان ڪري سمورا علماءَ بغداد مان واپس موٽي آيا.

اخلاق ۽ شخصيت:

امام قشيري رحہ کي الله پاڪ مڪارم الاخلاق سان نوازيو هو. ان جي سيرت نهايت پاڪ هئي ۽ عادتون نهايت سٺيون هيون. هو پنهنجي زماني جو تمام وڏو عالم، فقيھ، اصولي، محدث، مفسر، محقق، متڪلم، صوفي، نحوي، لغوي، شاعر، اديب، ڪاتب ۽ خطيب هو. الله پاڪ ان کي

روحاني ۽ علمي ڪمالات جو جامع ٻڻايو هو ۽ ان جي ذات ۾ ڪوڙ ساريون اعليٰ خوبيون گڏ ڪيون هيون. ان جي لکت سندس سيرت جيان ڏاڍي دلڪش هئي. هو صوفي هجڻ سان گڏوگڏ شهسوار، مجاهد ۽ ميدان جو مرد به هو. هر قسم جي هٿيارن جو استعمال ڄاڻندو هو. سندس هم عصر سندس بزرگي ۽ شخصي فضيلت ۽ ظاهري ۽ باطني ڪمالات جا معترف هئا. ان جو وجود سندس زماني ۾ عام ۽ خاص ٻنهي ءَ لاءِ بابرڪت هو. مگر صوفيءَ جي حيثيت سان ڪيس ايتري قدر شهرت حاصل ٿي جو سندس باقي رهيل علمي ڪمال ۽ فضيلتون ماڻهن جي نگاهن کان مخفي ٿي ويون.

تدريس ۽ تذڪير:

امام قشيري رحہ 437 ھ ۾ نيشاپور ۾ حديث جو درس شروع ڪيو هو، جيڪو الڪندري جي فتني جي آغاز تائين جاري رهيو. جڏهن هو بغداد کان واپس آيو ته علم جي طالبن جي اصرار تي هن انهيءَ مبارڪ درس کي ٻيهر جاري ڪيو، جيڪو سندس وفات تائين جاري رهيو ۽ هزارين علم جي پياسن طالبن ان مان استفادو ڪيو.

امام قشيري رحہ جو شمار پنهنجي دور جي بهترين ۽ نامور واعظين ۾ هو. الله پاڪ هن جي وعظ ۾ غير معمولي اثر پيدا ڪري ڇڏيو هو. ان جي زبان مان جيڪي لفظ نڪرندا هئا، اهي ٻڌندڙن جي دلين ۾ ويهجي ويندا هئا. تنهنڪري هن جي هڪ همعصر عالم ابوالحسن علي بن حسن الباخرزي متوفي 467 ھ دمية القصر ۾ لکيو آهي: "فلو قرع الصخر بسوط تحذيره لذاب ولو ربط ابليس. في مجلس تذڪيره لتاب." (جيڪڏهن تحذير[1] جي ڪوڙي سان پٿر کي ماريو وڃي ته اهو به بيشڪ ڍرجي وڃي ۽ جيڪڏهن ابليس ان جي تذڪير جي مجلس ۾ شريڪ ٿئي ته اهو به يقيناً توبه ڪري وڃهي). ۽ ابن خلڪان لکيو آهي ته: "امام قشيري رحہ بيشڪ وعظ ۽ تذڪير جي مجلسن جو امام هو." السبڪيءَ طبقات الشافعيہ ۾ لکيو آهي ته، "ان جي تذڪير جي مجلسن ۾ ان جي مريدن تي عجيب حالتون وارد ٿينديون هيون ۽ اهل عصر جو ان ڳالھ تي اجماع آهي ته اهو قرآني آيتن سان باريڪين ۽ معرفتن جي نتيجي ڪڍڻ ۾ ۽ ماڻهن جي دلين کي پاڪ ڪرڻ ۾ ۽ مختلف مسئلن کي دلڪش انداز سان بيان ڪرڻ ۾ بيمثال

1ـ ڊيڄارڻ. ڊپ ڏيارڻ. هوشيار ۽ خبردار ڪرڻ (سنڌيڪار)

هو.“ انهيءَ وعظ ۽ بيان جي فن ۾ سندس مهارت جو اندازو ان ڳالھ مان ب تي سگهي ٿو، جو ان جي طريقت جي شيخ ابو علي الدقاق رحه پنهنجي زندگيءَ ۾ ئي ان کي درس ۽ وعظ ۽ تذڪير جي اجازت ڏيئي ڇڏي هئي ۽ بيشڪ هڪ عالم (دنيا، ماڻهن جي اڪثريت) ان جي وعظ مان فيض حاصل ڪيو.

وفات:

امام قشيري رحه بروز آچر 16 ربيع الثاني 465هه تي وفات ڪئي. قمري حساب سان، وفات وقت سندس عمر 89 سال هئي. ڪيس سندس وصيت جي مطابق سندس شيخ طريقت جي پير ۾ دفن ڪيو ويو. سندس دوستن جو بيان آهي ته بيماريءَ جي سخت شدت جي باوجود هن سموريون نمازون بيهي ڪري پڙهيون.

قشيري رحه جو گهوڙو:

امام صاحب کي گهوڙي تي سواري جو ڏاڍو شوق هو. ڪيس هڪ دوست هديه طور هڪ گهوڙو ڏنو هو ۽ اهو ڪيس ايترو ته پسند آيو جو اٽڪل ويهن سالن تائين ان کان سواءِ هو ڪنهن ٻئي گهوڙي تي سوار نه ٿيو. اهو گهوڙو به سائس ايڏو ته هري مري ويو هو، جو جڏهن هن وفات ڪئي ته گهوڙي علف (گهوڙي جو کاڌو يا گاهه ۽ چارو وغيره) ڇڏي ڏنو ۽ نه ڪنهن کي سواريءَ جي اجازت ڏني. انهيءَ حالت ۾ ڪجهه ڏينهن کان پوءِ (اهو گهوڙو) مري ويو.

شاعري:

امام صاحب وڏو بلند پايه اديب ۽ شاعر هو. زبان ۽ بيان تي ڪيس غير معمولي ملڪو حاصل هو، مگر جيئن بيان ٿي چڪو آهي ته، سندس تصوف جي سج جي اڳيان، سندس شاعريءَ جو ڏيئو جهڪو ٿي ويو. باخرزيءَ، دمية القصر ۾ ان جي شاعريءَ جي خوبين جو تفصيلي ذڪر ڪيو آهي. ڪيس عربي زبان، لغت ۽ ادب تي غير معمولي دسترس حاصل هئي. شاعريءَ جي ذات ڪيس فطري طور عطا ٿيل هئي. السبڪيءَ جي مطابق هو في البديهه شعر چوڻ تي قادر هو. هيٺ سندس هڪ نظم (حمد باري تعاليٰ) نموني طور ڏجي ٿو:

في الحمد

(1) يا من تقاصر شكري عن اياديه
وكل كل لسان عن معاليه
(2) وجوده لم يزل فرداً بلاشبه
علاعن الوقت ماضيه و آتيه
(3) لا دهر يخلفه لاقهر يلحقه
لاكشف يظهره لاستر يخفيه
(4) لاعد يجمعه لاضد يمنعه
لا حد يقطعه لا قطر يحويه
(5) لاكون يحصره لاعين تبصره
وليس في الوهم معلوم يضاهيه
(6) جلاله ازلي لازوال له
وملكه دائم لاشيءِ يفنيه

(1) اي اها ذات، جنهن جي نعمتن جو شڪر ادا نٿو ڪري سگهجي ۽ جنهن جي رفعتن جو بيان ڪرڻ کان هر زبان عاجز آهي.
(2) ان جو وجود بيشڪ هميشه کان فرد آهي ۽ ان جي ذات ماضي ۽ مستقبل کان بلند تر آهي.
(3) ڪو دهر (زمان) ان کان بعد نہ آهي، يعني اهو مسبوق بالزمان[1] ناهي ۽ ڪو قهر ان سان شامل نہ آهي، يعني اهو مقهور نہ آهي. ڪو ڪشف ان کي ظاهر نٿو ڪري سگهي (ڇاڪاڻ تہ اهو خود اظهر آهي) ۽ ڪو ستر ان کي پوشيده (مخفي) نٿو ڪري سگهي.
(4) ڪو عدد ان کي جمع نٿو ڪري سگهي ۽ ڪو ضد ان کي روڪي نٿي سگهي. (يعني ڪا شيءِ ان جي ضد نہ آهي). ڪا حد ان کي ٽوڙي نٿي سگهي ۽ ڪو طرف ان تي حاوي نہ آهي.
(5) ڪو ان جو گهيرو نٿو ڪري سگهي، اک ان کي ڏسي نٿي سگهي. ۽ وهم ۾ ڪا اهڙي شيءِ نٿي اچي سگهي، جيڪا الله سان مشابه هجي.
(6) ان جو جلال ازلي آهي جنهن کي ڪڏهن زوال نہ ٿيندو. ۽ ان جو ملڪ دائمي آهي جنهن کي ڪا شيءِ فنا نٿي ڪري سگهي.

1ـ زماني کان اڳ. (سنڌيڪار)

قشيري رحه ۽ نظام الملڪ:

جيئن ته نظام الملڪ الحسن بن علي الطوسي خود (هڪ) وڏو عالم ۽ فاضل شخص هو ان ڪري سندس وزارتي محل، عالمن، اديبن ۽ صالحن جو مرڪز بڻجي ويو هو. هر وقت عالمن جي مجلس ڄميل رهندي هئي ۽ جڏهن اهو منصبي فرائضن کان فارغ ٿيندو هو ته پاڻ به مجلس ۾ شريڪ ٿيندو هو ۽ علمي استفادو حاصل ڪندو هو. هُن سمورن عالمن کي اجازت ڏيئي ڇڏي هئي ته، جڏهن چاهين بغير روڪ ٽوڪ جي، اجازت کانسواءِ سندس شاندار محل ۾ رونق افروز ٿين ۽ پنهنجو گهر سمجهي لطف اندوز ٿين.

هڪ ڏينهن هڪ خاص ۽ ڀروسي جوڳي خادم، نظام الملڪ کي چيو ته، "سائين! علماءَ جو ميڙ هر وقت لڳل رهي ٿو، آءٌ ڊڄان ٿو ته مبادا امور سلطنت جي انتظام ۾ رخنو پيدا ٿي پوي، ان ڪري مناسب اهو آهي ته انهن صاحبن تي اها پابندي لاڳو ڪئي وڃي ته اچڻ کان اڳ ۾ اوهان کان اجازت وٺن." نظام الملڪ وراڻيو ته، "اهي پلارا اسلام جا رُڪن آهن، دنيا ۽ آخرت جو سينگار آهن. تون (انهن تي) پابندي عائد ڪرڻ جو مشورو ٿو ڏئين، جيڪڏهن اهي ماڻهو مون کي اهو چون ته اسان اوهان جي سِر تي ويهڻ ٿا چاهيون، ته مان انهن سڀني کي پنهنجي سر تي وهاريندس."

جڏهن ابو المعالي الجويني رحه ۽ امام قشيري رحه ان جي مجلس ۾ ايندا هئا ته اهو باقائده اٿي بيهي ڪري سندن تعظيم ڪندو هو. ڪين سندن مسند تي وهاريندو هو ۽ ان کان پوءِ پنهنجي مسند تي ويهندو هو. مگر جڏهن امام قشيري رحه جو شاگرد ۽ مريد شيخ ابو علي الفارمدي رحه (المتوفي 477ھ) وٽس ايندو هو ته ڪيس پنهنجي مسند تي وهاريندو هو ۽ ان جي اڳيان ادب سان گوڏا پيجي ويهندو هو. ماڻهن سبب پڇيو ته، جواب ڏنائين ته: "جويني ۽ ٻيا علماءَ ڪڏهن ڪڏهن منهنجي مدح ڪندا آهن، پر فارمديءَ ڪڏهن به منهنجي تعريف نه ڪئي، بلڪ هميشه منهنجا عيب مون تي ظاهر ڪيا." واضح هجي ته فارمدي، امام قشيري رحه جو مريد هو، ان مان ان جي شيخ جي مقام جي عظمت جو اندازو ڪري سگهجي ٿو.

تصنيفون:

امام قشيري رحہ وڏي عمر ماڻي ۽ جوانيءَ ۾ ئي تصنيف ۽ تاليف جو سلسلو شروع ڪيو هئائين. سندس پهرين تصنيف قرآن مجيد جو تفسير هو، جنهن کي هن 410 ھ کان اڳ ۾ مڪمل ڪيو هو (ان وقت سندس عمر 34 يا 35 سال هئي). ابن خلڪان، السبڪي ۽ السيوطي لکيو آهي تہ اهو تفسير ڏاڍو قيمتي ۽ وضاحت وارو آهي. السڪبيءَ هيٺين تيرنهن تصنيفن کي سندس تاليفن ۾ شمار ڪيو آهي:

(1) التيسير في علم التفسير.
(2) الرسالة القشيريہ.
(3) التجبير في التذکير.
(4) آداب الصوفيہ.
(5) لطائف الاشارات.
(6) کتاب الجواهر.
(7) عيون الاجوبہ في اصول الاسئلہ.
(8) کتاب المناجاة.
(9) کتاب نکت اولي النهیٰ.
(10) کتاب نحوالقلوب الکبير.
(11) کتاب نحو القلوب ايضاً.
(12) کتاب الکامر السماع.
(13) کتاب الاربعين في الحديث.

سيد عطا حسين شرح گيسو دراز جي مقدمي ۾ لکيو آهي تہ آصفيہ ڪتبخاني ۾ لطائف الاشارات جو جيڪو مڪمل قلمي نسخو محفوظ آهي ان کي سيد محمد گيسو دراز ڏاڍو محبوب رکندو هو ۽ ان پنهنجي تاليفات ۾ انهيءَ بيمثال ڪتاب مان اقتباس بہ ڏنا آهن. ۽ مذڪوره ڪتبخاني ۾ امام قشيري رحہ جي هڪ ٻي تاليف بہ محفوظ آهي جنهن ۾ هُن اهي سموريون حديثون گڏ ڪيون آهن، جيڪي هُن پنهنجي طريقت جي شيخ ابو علي الدقاق رحہ کان ٻڌيون هيون ۽ ان کانپوءِ انهن جي شرح بہ لکي اٿائين.

براڪلمين، هيٺين ٻن ڪتابن جو اضافو ڪيو آهي:

(1) رسالة ترتيب السلوک في طريق الله تعالیٰ.
(2) شکاية اهل السنة بحکاية ما نالهم من المحنة.

شڪريہ جو اظهار:

مرڪزي ادارهء تحقيقات اسلامي پاڪستان تازو ئي امام قشيري رحہ جا ٽي رسالا: (1) شڪاية اهل السنة. (2) ترتيب السلوڪ. (3) ڪتاب السماع. شايع ڪيا آهن. انهن تي منهنجي فاضل دوست ڊاڪٽر پير محمد حسن نهايت مفيد مقدمو لکيو آهي جنهن ۾ هن مختلف ماخذن ۽ قديم بنيادي ڪتابن تان امام قشيري رحہ جي سوانح حيات اخذ ڪري نهايت فصيح عربي زبان ۾ پيش ڪئي آهي. جيئن تہ اوليائن جي تذڪرن جهڙوڪ: نفحات الانس ۾ امام قشيري رحہ جا حالات چند سٽن کان وڌيڪ نٿا ملن، ان ڪري مون مذڪوره مقدمي جي بيان کي اُردو زبان ۾ منتقل ڪيو آهي. جيئن تہ مان ان مقدمي جي ڪري گهڻن ڪتابن جي ورق گرداني ڪرڻ جي زحمت کان بچي ويس، ان ڪري مان سچي دل سان ڊاڪٽر صاحب جو شڪرگذار آهيان. جزاه الله تعاليٰ احسن الجزا في الدنيا والآخرة.

ان کانپوءِ ڪشف المحجوب ۽ نفحات الانس مان ضروري اقتباس پيش ڪريان ٿو.

حضرت شيخ علي هجويري رحہ جي تاليف "ڪشف المحجوب" مان اقتباس

زين الاسلام امام قشيري رحہ جي باري ۾، سندس همعصر شيخ علي هجويري رحہ، ڪشف المحجوب ۾ لکيو آهي تہ: "ان جي شخصيت دنيا جي عجائبن مان آهي، ۽ ان جو مرتبو نهايت اوچو آهي. ان جون خوبيون ۽ نيڪيون هن زماني جي ماڻهن کي چڱيءَ طرح معلوم آهن. ان جون تصنيفون هر فن ۾ نهايت بلند پايہ آهن. الله تعاليٰ ان جي حال ۽ ان جي زبان کي حشو (اجائي گفتگو) کان محفوظ ڪري ڇڏيو آهي. مون ان کان ٻڌو آهي تہ صوفي برسام (دماغ جي بيماري) جي بيماريءَ جي مثل هوندو آهي، جنهن جي شروع ۾ هذيان (بڙ بڙ ڪرڻ) جي ڪيفيت هوندي آهي. مگر آخر ۾ مريض خاموش ٿي ويندو آهي، ڇاڪاڻ تہ جڏهن اهو تمڪين (رُتبي) جي مقام تي فائز ٿي وڃي ٿو تہ گونگي وانگر (خاموش) ٿي وڃي ٿو. صفوت (تصوف) جا ٻہ رخ (پهلو) هوندا آهن، يعني وجد ۽ نمود. نمود، مبتدين جو حال هوندو آهي، جنهن جو اظهار هذيان سان ٿيندو آهي. وجد، منتهي (ڪامل) شخصن جو حال هوندو آهي. ۽ وجد جي حالت ۾ وجداني ڪيفيتن جو اظهار

مشڪل آهي. جيستائين اهي طالب هوندا آهن تہ اهڙيون ڳالهيون ڪندا آهن، جو اهل همت (ارادي وارا) ڪي هذيان معلوم ٿينديون آهن. مگر جڏهن اهي ڪمال کي پهچي ويندا آهن تہ خاموش ٿي ويندا آهن. ان جو مثال اهڙو آهي، جيئن حضرت موسيٰ عليہ السلام جيستائين متبدي (ابتدا ڪرڻ وارو) هو تہ ان جي خواهش اها هئي تہ خدا جو ديدار حاصل ٿي وڃي. تنهنڪري هن چيو، اي ربّ! مون کي پنهنجي پاڻ کي ڏيکار تہ جيئن مان توکي ڏسي سگهان. اها خواهش هڪ متبدي جي خواهش هئي، جنهن کي هذياني ڪيفيت سان تشبيه ڏيئي سگهون ٿا. مگر اسان جا رسول اللهﷺ منتهي هئا ۽ مقام تمڪين تي فائز هئا. جڏهن اهي مقام همت (آرزو) تي پهتا تہ ان جي همت فاني ٿي ويئي ۽ پاڻﷺ جن چيو: ”لا احصي ثناءَ عليک.“ مان تنهنجي ثنا ڪرڻ کان قاصر آهيان. ۽ اهو مقام تمام اعليٰ آهي. [1]

عارف جامي رحہ نفحات الانس ۾ لکي ٿو، ”ان جو نالو عبدالڪريمؒ بن هوازن قشيري رحہ. رسالہ جو مصنف ۽ تفسير لطائف الاشارات جو مصنف. ان کان علاوه ٻين علمن ۽ فنن ۾ بہ ان جون تصنفيون نهايت مزيدار آهن. ابو علي دقاق رحہ جو مريد هو ۽ ابو علي فارمدي جو مرشد هو. هن ربيع الآخر جي مهيني ۾، سنہ 465ھ ۾ وفات ڪئي. سندس قول آهي تہ ”توحيد اها آهي تہ اسم جي ظهور کان پوءِ رسم ساقط ٿي وڃي ۽ انوار جي طلوع کان پوءِ غيرن جو وجود فاني ٿي وڃي ۽ حقيقتن جي ظاهر ٿيڻ کان پوءِ خلائق (مخلوقات) نيست ٿي وڃن ۽ قربت جبار کان پوءِ رؤيت اغيار (غيرن جو مشاهدو) غائب ٿي وڃي ٿي.“ [2]

رسالہ قشيريہ جو جيڪو نسخو منهنجي اڳيان آهي، ان مان پتو پوي ٿو تہ امام صاحب نيشاپور ۾ 376 ھ ۾ پيدا ٿيو هو. فقهي مسلڪ جي اعتبار کان شافعي هو. 89 سالن جي عمر ۾ 465ھ ۾ وفات ڪيائين. ان نسخي جي حاشيي تي شيخ الاسلام ابويحيٰ زڪريا الانصاري الشافعي جي شرح مان انتخاب بہ ڏنا ويا آهن، جن سان پڙهندڙ کي ڪن مشڪل مقامن جي سمجهڻ ۾ ڏاڍي سهوليت ٿي سگهي ٿي. ايندڙ ورقن ۾ ان ڪتاب جو اجمالي تعارف ۽ مقصدن جو خلاصو ڏنو ويندو.

1_ ڪشف المحجوب. ص 209 210 ڇاپو ايران 1336 ھ شمسي

2_ نفحات الانس، ص 131 ۽ ص 314 ڇاپو ايران 1336 ھ شمسي

رسالہ قشيريہ جو تعارف

امام قشيري رحہ هي رسالو 437 ھ ۾ تصنيف ڪيو هو. خطبة النڪاح ۾ اُن، هن ڪتاب جي تصنيف جو جيڪو سبب بيان ڪيو آهي، اهو ڏاڍو عبرت انگيز آهي. چوي ٿو:

”اسان جي زماني ۾ تصوف جو طريقو مَنجي چڪو آهي. اهي شيخ جيڪي ان جا هادي هئا، دنيا مان موڪلائي چڪا آهن. پرهيزگاري ختم ٿي چڪي آهي. ان جو وڇائو ويڙهي رکيو ويو آهي. لالچ جو زور آهي. شريعت جي حرمت دلين مان نڪري چڪي آهي. حلال ۽ حرام ۾ فرق ختم ٿي چڪو آهي. ماڻهو غفلت جي ميدانن ۾ ڪاهي پيا آهن، شهوتن جي پيرويءَ ڏانهن مائل آهن. ان ڪري مون هي رسالو لکيو آهي ۽ منجهس انهيءَ طريقي جي ڪن شيخن جي سيرت ڏني آهي ۽ آدابن ۽ اخلاقن ۽ معاملن ۽ عقيدن جو تذڪرو ڪيو آهي تہ جيئن ماڻهن کي تصوف جي حقيقت معلوم ٿي سگهي.“

سڀ کان پهريائين ڪتاب جي مضمونن جي فهرست ڏيان ٿو:

والوجد، والوجود الجمع والفرق، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو و السكر، الذوق والشرب، المحو والاثبات، الستر والتجلي، المحاضره ولمكاشفه والمشاهده، اللوائح والطوالع و اللوامع، البواده و الهجوم، التلوين والتمكين، القرب والبعد، الشريعة والطريقة والحقيقة، النفس بفتح الفاء، الخواطر، علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين، الوارد، لفظ الشاهد، النفس باسكان، الروح السر.

(6) باب التوبة، باب المجاهده، الخلوة والعزلة، التقويٰ، الورع، الزهد الصمت، الخوف، الرجاء، الحزن، الجوع و ترک الشهوة، الخشوع والتواضع، مخالفة النفس و ذكر عيوبها، الحسد، الغيبة، القناعة، التوكل، الشكر، اليقين، الصبر، المراقبة، الرضاء، العبودية، الارادة، الاستقامة، الاخلاص، الصدق، الحياء، الحرّية، الذكر، الفتوة، الفراسة، الخلق، الجود و السخاءِ، الغيرة، الولاية، الدعاء، الفقر، التصوف، الادب، احكامهم في السفر، الصحبة، التوحيد، احوالهم عند الخروج من الدنيا، المعرفة بالله، المحبة، الشوق، حفظ قلوب المشائخ و ترک الخلاف عليهم، في السماع، اثبات كرامات الاولياء.

(7) فصل: ثم هذه الكرامات قد تكون اجابة دعوة- فان قيل ما معني الولي؟ فهل يكون الولي معصوماً؟ فهل يسقط الخوف عن الاولياء؟ فهل تجوز روية الله بالا بصار اليوم في الدنيا علي جهة الكرامة؟ فان قيل فهل يجوز ان يكون ولياً في الحال ثم تتغير عاقبته فان قيل فهل يزائل الولي خوف المكر؟ فان قيل فما الغالب علي الولي في حال صحوه؟

(8) باب روياء القوم في النوم- الوصية للمريدين.

(9) فصل- ولا ينبغي للمريد ان يعتقد في المشائخ العصمة- وكل مريد بقي في قلبه لشيءِ من عروض الدنيا مقدار و خطر فاسم الارادة له مجاز- و قبول قلوب المشائخ للمريد اصدق شاهد لسعادته- و من اصعب الآفات في هذه الطريقة صحبة الاحداث- و من آفات المريد ما يتداخل النفس من خفي الحسد الخ- و اعلم ان من حق المريد اذا اتفق وقوعه في جمع ايثار الكل بالكل الخ- وما آداب المريد في السماع بالاختيار البتة- و ان ابتلي مريد بجاه الخ- ومن آداب المريدين ان لا يتعرضوا للتصدر- و اذا خدم المريد الفقراء فخواطر الفقراء رسلهم اليه و من شان المريد اذا كانت طريقته خدمة الفقراءَ

الصبر علي جفاء القوم معہ۔ وبنا هذا الامر و ملاک علي حفظ آداب الشريعة۔ و من شان المريد حفظ عهوده مع الله تعاليٰ۔ و من شان المريد قصر الامل شان المريد ان لايکون لہ معلوم۔ ومن شان المريد بل من طريقة سالکي هذاالمذهب ترک قبول رفق النسوان۔ و من شان المريد التباعد عن ابناء الدنيا۔ فقط.

ڪتاب جي مقصد جو خلاصو

مضمونن جي فهرست مان ناظرين کي ڪتاب ۾ شامل عنوانن جو پتو پئجي ويندو. هيٺ تعارف جي مقصدن ڪارڻ، هن ڪتاب جي مضمونن ۽ مقصدن جو وڌيڪ خلاصو پيش ڪجي ٿو:

(I) فصل في بيان اعتقاد هذه الطائفہ في مسائل الاصول۔ هن عنوان جي تفصيل ۾ مصنف اهو ٻڌايو آهي تہ تصوف جي شيخن پنهنجي امر (مسلڪ) جي قاعدن کي توحيد باري تعاليٰ جي صحيح اصول تي مبني ڪيو آهي ۽ انهيءَ توحيد جي ڪري ئي انهن پنهنجي عقيدن کي بدعت کان محفوظ ڪري ڇڏيو آهي ۽ اهلِ سنت جي عالمن ۽ سلف صالحين جيڪي ڪجھ حق تعاليٰ جي توحيد جي باري ۾ لکيو آهي، تصوف جا شيخ ان ڏانهن مائل ٿين ٿا. سلف جي توحيد ۾ نہ تمثيل آهي نہ تعطيل[1] آهي (نہ خدا ڪنهن مخلوق جي مثل آهي ۽ نہ ان جي صفات تي تعطل[2] اچي سگهي ٿو)، مشائخ صوفين (صوفي شيخن) ذات باري جي قدم[3] جي حق کي سڃاڻي ورتو ۽ جيڪو عدم کان موجود ٿيو آهي، ان جي صفت جي تحقيق بہ ڪري ورتي. تنهنڪري ان طريقي (تصوف) جي پيشوا حضرت جنيد رحہ چيو آهي تہ، "التوحيد افراد القدم من الحدث." يعني توحيد جو روح اهو آهي تہ سالڪ قديم (الله) کي حادث (مخلوق) کان جدا ڪري سگهي ۽ اهڙي طرح جدا ڪري ڇڏي جو قديم، فرد (لاشريڪ) ٿي وڃي ۽ ان جي قدامت ۾ غير شريڪ نہ ٿي سگهي.

انکاپوءِ مصنف گهٽي ڀاڱي متقدمين (اڳين) صوفين جا ارشاد ۽

1۔ بيڪار يا خالي ڇڏڻ۔ ڪم کان فارغ ڪرڻ. (سنڌيڪار)
2۔ بيڪار هجڻ۔ خالي هجڻ (سنڌيڪار)
3۔ هميشگي۔ قديم هجڻ. (سنڌيڪار)

عقيدا، توحيد جي شرح ۽ وضاحت جي سلسلي ۾ پيش ڪيا آهن.
مثلاً: (1) شبلي رحه چوي ٿو ته، "واحد اهو آهي جيڪو حدود (منطقي تعريف) ۽ حروف کان اڳ ۾ سڃاتو وڃي." (2) ذوالنون مصري رحه چوي ٿو: "توحيد اها آهي ته تون ان ڳالھ تي يقين رکين ته الله جي صنعت (ڪاريگري) ئي هر شيءِ جي علت (سبب) آهي ۽ ان جي صنع جي لاءِ ڪا علت نه آهي، ۽ پوري ڪائنات ۾ الله کانسواءِ ڪوبه مدبر ۽ منتظم ۽ متصرف نه آهي ۽ جيڪو ڪجھ تنهنجي خيال ۽ گمان ۾ اچي سگھي ٿو الله ان جي خلاف آهي، نه اهو متصور ٿي سگھي ٿو نه متوهم ٿي سگھي ٿو."

(2) الله تعالىٰ جي باري ۾ صوفين جو عقيدو اهو آهي ته حق سبحانه و تعالىٰ موجود آهي، قديم آهي، واحد آهي، حڪيم آهي، قادر آهي، عليم آهي، قاهر آهي، رحيم آهي، مريد آهي، سميع آهي، مجيب آهي، مجيد آهي، متڪلم آهي، بصير آهي، رفيع آهي. ان جون سموريون صفتون به ان جي ذات جيان ازلي آهن ۽ سرمدي (هميشه رهڻ واريون) آهن. نه اهو مصنوعات (ناهيل شين) سان مشابه آهي ۽ نه منصوعات ان سان مشابه آهن. نه اهو جسم آهي نه جوهر آهي نه عرض آهي. نه ذهني خيال ۾ تصور ۾ اچي سگھي ٿو، نه عقلن ۾ مقدر ٿي سگھي ٿو. نه ان جي لاءِ طرف آهي نه مڪان آهي نه اُن تي وقت يا زمان جاري ٿي سگھي ٿو ۽ نه ان جي وصفن ۾ گھٽتائي يا واڌ ٿي سگھي ٿي. نه هيئة ان کي مخصوص ڪري سگھي ٿي نه نهايت (انتها) ان کي قطع ڪري سگھي ٿي. نه اهو صاحب لون[1] آهي نه صاحب ڪون. نه عون[2] ان جي مدد ڪري سگھي ٿي نه مقدور ان جي قدرت کان ٻاهر ٿي سگھي ٿو. اهو حالت ۽ مقدار ۽ زمان ۽ مڪان جي سمورين ڳالھين کان وراء الوراء آهي. اهو جيڪي ڪجھ ڪري ٿو ان جي متعلق اهو سوال نٿو ٿي سگھي ته اُن ائين ڇو ڪيو؟ ان جي فعلن جي لاءِ ڪا علت (سبب) نه آهي. نه ان جي باري ۾ اهو سوال ٿي سگھي ٿو ته اهو ڇا آهي؟ ڇاڪاڻ ته اهو نه جوهر آهي نه عرض، نه ان جي لاءِ جنس آهي نه فصل. سمورا اسماءِ حسنىٰ (سهڻا نالا) ان جي لاءِ ثابت آهن ۽ سموريون صفات العلاءِ[3] ان جي لاءِ شايان آهن. اهو جيڪو چاهي ڪري ٿو، ٻانهو ان

1ـ جنهن جو ڪو رنگ هجي (سنڌيڪار)
2ـ عون مدد. ڪُمڪ معاونت مددگار (سنڌيڪار)
3ـ بلند صفتون. (سنڌيڪار)

جي حڪم جي تابع آهي. ڪائنات جا واقعا ان جي علم جي مطابق ظهور ۾ اچن ٿا. اهو مخلوقات جي هدايت جي لاءِ رسولن کي موڪلي ٿو ۽ اُن، اسان جي نبي حضرت محمد ﷺ کي چٽن معجزن ۽ روشن نشانين سان موڪليو ۽ پاڻ ﷺ جي خلفاء راشدين دين جي حفاظت ڪئي، حق جي نگهباني ڪئي ۽ اسلام جي نصرت ڪئي. اولياءَ الله، هن امت حنيفه کي گمراهي تي گڏ ٿيڻ کان محفوظ رکيو ۽ انهن (امت جي فردن) جي عقيدن جي نگهباني فرمائي.

(3) ٽئين باب ۾ مصنف هن طريقي (تصوف) جي شيخن جو تذڪرو لکيو آهي، انهن جي سيرت جو نقشو چٽيو آهي ۽ اهي قول ڏنا آهن جن مان اهو معلوم ٿي سگهي ٿو ته اهي اسلامي شريعت جي ڪيتري قدر تعظيم ڪندا هئا. مصنف ٽئين، چوٿين ۽ پنجين صديءَ جي مشاهير صوفين جو تذڪرو قلم جي حوالي ڪيو آهي. پهريون نالو ابراهيم بن ادهم جو آهي، جنهن ٻي صدي هجريءَ جي آخر ۾ يا ٽئين صديءَ جي آغاز ۾ وفات ڪئي. ٻيو نالو ذوالنون جو آهي، ٽيون نالو فضيل بن عياض جو، چوٿون نالو معروف ڪرخي جو آهي ۽ اهي سڀ ٽئين صدي هجري ۾ ٿيا آهن. آخري ٽي نالا ابوالقاسم ابراهيم بن محمد النصرآبادي، ابوالحسن الحصري البصري ۽ ابو عبدالله ابن عطا رودباري جا آهن ۽ اهي ٽيئي صاحب، مصنف جا همعصر آهن. هيٺ ڪجھ انهن صوفين جو ذڪر ڪجي ٿو، جيڪي نهايت مشهور آهن:

(الف) ابو عبدالله الحرث بن اسد المحاسبي رحہ: پنهنجي زماني (ٽئين صدي هجري) ۾ علم ۽ ورع (پرهيزگاري) ۽ معامله ۽ حال جي اعتبار کان بيمثال هو. بصري جو رهاڪو هو. بغداد ۾ 243ھ ۾ وفات ڪيائين. پيءُ کان ستر هزار درهم ترڪه ۾ مليس، پر ان کي نه ورتائين جو سندس پيءُ قدري هو (انسان کي فاعلِ مختار سمجهندو هو جڏهن ته اسلام جي تعليم اها آهي ته انسان مجبور به آهي). مون پنهنجي استاد ابو علي دقاق رحہ کان ٻڌو آهي ته اهو ايتري قدر پرهيزگار هو جو جيڪڏهن شڪ واري کاڌي مان هڪ گره کڻندو هو ته سندس آڱريون ڏڪڻ لڳنديون هيون تنهنڪري اهو لقمو هٿ مان رکي ڇڏيندو هو. مون ابو عبدالرحمٰن السلمي کان ٻڌو ته ان ابن علي طوسي کان ٻڌو ته ان

حضرت الخلدي کان ٻڌو ته ان ابو عثمان البلدي کان ٻڌو ته ان کي محاسبي رحہ اهو چيو ته جيڪو شخص مراقبي ۽ اخلاص جي ذريعي پنهنجي باطن کي درست ڪري ٿو ته الله تعاليٰ ان جي ظاهر کي مجاهدي ۽ سنت جي پيروي سان سنواري ڇڏي ٿو.

(ب) **ابو عبدالله عمرو بن عثمان المڪي رحہ:** ابو سعيد الخراز رحہ جو صحبتي هو. اصول ۽ طريقت ۾ شيخ القوم ۽ امام الطائفہ هو. بغداد ۾ 291 ھ ۾ وفات ڪيائين. مون محمد بن الحسين کان ٻڌو ته اُن پنهنجي شيخن کان ٻڌو تہ انهن ابن عثمان المڪي رحہ کان ٻڌو تہ هر ان ڳالھ کان جيڪا تنهنجي قلب ۾ متوهم (وهم ڪرڻ واري) هجي يا فڪر ۾ پختي هجي يا حسن ۽ جمال (سونهن ۽ سوڀيا) ۽ انس (ونڊر) ۽ ضياء (روشنائي) ۽ شبح ۽ نور جي قسم سان تنهنجي دل ۾ اچي، الله جي ذات انهن سڀني ڳالهين کان الڳ آهي ڇاڪاڻ ته ليس ڪمثلہ شيءِ.

(ج) **ابو سعيد احمد ابن عيسيٰ الخراز رحہ:** بغداد جو رهاڪو هو، ذوالنون مصري ۽ النباجي ۽ سري سقطي رحہ جو صحبتي هو. 277 ھ ۾ وفات ڪيائين. سندس قول آهي ته هر اها باطني حالت جنهن جي ذريعي شريعت جي مخالفت ڪري، اها باطل آهي. ابو عبدالله الرازي چوي ٿو ته مون ابو العباس الصياد کان ٻڌو ته ان خراز کي اهو چوندي ٻڌو ته هڪ رات مون ابليس کي خواب ۾ ڏٺو ته مون کان پاسو ڪري هڪ طرف وڃي رهيو آهي. مون کيس سڏ ڪيو ۽ کانئس پڇيو ته ڪيڏانهن وڃي رهيو آهين؟ ان چيو ته "مان تو وٽ اچي ڪري ڇا ڪندس؟ تون ته ان شيءِ کي ئي ترڪ ڪري ڇڏيو آهي، جنهن جي وسيلي سان مان پنهنجو ڪم ڪندو آهيان." مون پڇيو اها ڪهڙي؟ هن چيو، اها شيءِ دنيا آهي.

(4) هن باب ۾، ان صوفين جي اصطلاحن جي تشريح ڪئي آهي. انهن جو تفصيل اڳ ۾ ڪتاب جي مضمونن جي فهرست ۾ بيان ٿي چڪو آهي، هتي ڪجھ اصطلاحن جي شرح لکجي ٿي.

(الف) **الهيبة والانس:** اهي ٻئي حالتون قبض ۽ بسط [1] کان مٿي آهن.

1ـ تصوف جي اصطلاح ۾ قبض و بسط مان مراد دل جو خدا جي ياد ڏانهن ڪڏهن متوجہ ٿيڻ ڪڏهن نہ ٿيڻ. (سنڌيڪار).

جهڙي طرح قبض، خوف کان مٿي آهي ۽ بسط رجاء کان مٿي آهي، هيبة قبض جي مقابلي ۾ اعليٰ آهي ۽ انس بسط کان اُتم آهي.

(ب) **الفناءَ و البقاء:** فنا مان صوفين اها مراد ورتي آهي ته سالڪ کان اوصاف مذمومہ (خراب وصفون) ختم ٿي وڃن (اهو مطلب نہ آهي ته سالڪ فنا ٿي وڃي) ۽ بقاءَ مان مراد اها آهي ته سالڪ ۾ اوصاف محموده (تعريف جو ڳيون وصفون) قائم ٿي وڃن. اگر ڪنهن سالڪ تي صفات مذمومہ جو غلبو ٿي وڃي ته صفات محموده ان کان مخفي ٿي وڃن ٿيون. جيڪو شخص پنهنجي شهوتن کي فنا ڪري ڇڏي ٿو ته ان ۾ اخلاص في العبودية پيدا ٿي وڃي ٿو.

(ج) **المحو والاثبات:** محو جي معنيٰ آهي عادت جي وصفن جو رفع (بلند) ٿي وڃڻ ۽ اثبات جو مطلب آهي عبادت جي احڪامن کي قائم ڪرڻ. پوءِ جيڪو شخص احوال مذمومہ (خراب حالتن) کي متائيندو رهي ٿو ۽ انهن جي جاءِ تي احوال محموده (سٺيون حالتون) کي قائم ڪندو رهي ٿو اهو محو ۽ اثبات جو صاحب سڏجي ٿو.

(د) **التلوين والتمڪين:** تلوين، احوال (حال وارن) جي صفت آهي، جن تي مختلف حال وارد ٿيندا رهن ٿا. ۽ تمڪين، حقيقت وارن جي صفت آهي. جيستائين عبد، طريق ۾ رهي ٿو اهو صاحب تلوين سڏجي ٿو جاڪاڻ ته اهو هڪ حال کان ٻئي حال تائين ترقي ڪندو رهي ٿو. ۽ جيڪو سالڪ واصل ٿي وڃي ٿو اهو صاحب تمڪين ٿي وڃي ٿو. پيغمبر پاڪ ﷺ جن فرمايو، ته جيڪڏهن توهان ان حالت تي قائم رهو جنهن ۾ توهان منهنجي صحبت ۾ هوندا آهيو ته ملائڪ توهان سان مصافحو ڪندا رهن.

(ھ) **القُرب والبُعد:** قرب جو پهريون مرتبو اهو آهي ته سالڪ کي اطاعت (عبادت)سان قُرب حاصل ٿي وڃي ۽ اهو هر وقت عبادت ۾ مشغول رهي ۽ بعد جو پهريون مرتبو اهو آهي ته سالڪ کي توفيق الاهي سان بعد ٿي وڃي. حق سبحانہ جو قرب علم جي لحاظ کان سيني جي لاءِ آهي ليڪن لطف ۽ نصرت جي لحاظ کان فقط خاص ٻانهن جي لاءِ آهي. الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "ونحن اقرب اليہ من حبل الوريد."[1]

1۔ ترجمو: "۽ اسين ڌانهس (سندس) ساه جي رڳ کان وڌيڪ ويجها آهيون." (24۔ع 15 سورة ق آيت: 16)

(و) **الشريعة والحقيقة:** شريعت، عبوديت جي لازمي هجڻ جو امر آهي ۽ حقيقت، ربوبيت جو مشاهدو آهي. ان ڪري هر شريعت جنهن جي تائيد حقيقت سان نہ هجي، غير مقبول آهي ۽ هر حقيقت جيڪا شريعت جي پابند نہ هجي غير محصول[1] آهي. شريعت ان ڪري آهي تہ خلق پنهنجي ذميداري جي ڄاڻ حاصل ڪري، ۽ حقيقت اسان کي الله تعاليٰ جي تصريف[2] جي خبر ڏئي ٿي تہ اهو هن ڪائنات جو منتظم (سنڀاليندڙ) آهي ۽ ان تي متصرف[3] آهي.

(5) ان کانپوءِ هن تصوف جي سمورن مقامن جي تشريح ڪئي آهي، انهن مان ڪجهہ مقامن جو هيٺ ذڪر ڪريان ٿو:

(الف) **مقام توبہ:** سلوڪ ۾ پهريون مقام آهي. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "و توبوآ الي الله جميعا ايه المومنون لعلكم تفلحون." ۽ اي مسلمانو اوهين مڙيئي الله جي اڳيان توبہ ڪريو تہ مَن اوهين ڇٽو. (پ 18_ع10 سورة النور آيت: 31) حضرت انس بن مالڪ رضہ کان روايت آهي تہ حضور انورﷺ جن فرمايو التائب من الذنب كمن لاذنب لہ و اذا احب الله عبدألم يضره ذنب ثم تلا_ ان الله يُحبُ التوابين وَيُحب المتطهرين_ قيل يا رسول الله و ما علامة التوبة؟ قال الندامة_ جيڪو شخص گناه کان توبہ ڪري تہ اهو اهڙي طرح پاڪ ٿي وڃي ٿو، جيئن اهو شخص جنهن ڪو گناه نہ ڪيو هجي ۽ جڏهن الله ڪنهن ٻانهي کي محبوب بڻائي ڇڏي ٿو تہ ان کي ڪو گناه ڇيهو نٿو رسائي سگهي. پوءِ پاڻﷺ جن هيءَ آيت پڙهي[4] پاڻ کان پڇيو ويو تہ توبہ جي نشاني ڪهڙي آهي؟ پاڻ ڪريمﷺ جن فرمايو شرمندگي جو سخت احساس. توبہ جا ٽي شرط آهن: (1) گناه تي ندامت (2) في الحال سمورين خطائن کي ترڪ ڪري ڇڏڻ. (3) ۽ اڳنان گناهن کان پري رهڻ جو پڪو ارادو ڪرڻ.

1_ نہ حاصل ٿيل. غير مطلوب (سنڌيڪار)

2_ اختيارات_ ڦير گهير ڪرڻ. (سنڌيڪار)

3_ اختيار وارو_ (سنڌيڪار)

4_ اها آيت آهي، ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين. جنهن جو ترجمو آهي: الله توبہ ڪندڙن کي دُوست رکندو آهي ۽ (پڻ) پاڪائي ڪندڙن کي دوست رکندو آهي." (پ2_ ع2 سورة البقره آيت:222)

(ب) **مجاهدو:** الله پاڪ فرمائي ٿو: "والذين جاهَدوا فينا لنهد ينهم سبلنا وَ ان الله لمع المحسين." "۽ جن اسان جي واٽ ۾ ڪوشش ڪئي تن کي ضرور پنهنجون واٽون ڏيکاريندا سون، ۽ بيشڪ الله ڀلارن سان گڏ آهي." (پ 21ـ ع 3ـ سورة الروم آيت: 69)
حضرت ابو سعيد خدري رضہ کان روايت آهي تہ حضور انورﷺ کان پڇيو ويو: "سئل رسول اللهﷺ عن افضل الجهاد. فقال كلمة عدل عند سلطان جائر." يعني: "سڀ کان وڏيڪ فضيلت وارو جهاد ڪهڙو آهي؟" پاڻﷺ جن فرمايو "ظالم بادشاهہ جي اڳيان عدل (انصاف) جو ڪلمو چوڻ." اهو ٻڌي ڪري حضرت ابو سعيد رضہ تي رقت طاري ٿي ويئي ۽ سندس اکين مان ڳوڙها وهي رهيا هئا.

(ج) **الخلوة والعزلة:** خلوت (اڪيلائي) اهلِ صفوت (تصوف وارن) جي صفت آهي ۽ عُزلت (گوشہ نشيني) واصلن جي نشاني آهي. مريد جي لاءِ هم جنسن کان ڪناره ڪشي يعني عُزلت اختيار ڪرڻ لازمي آهي. ان کانسواءِ ڪو چارو نہ آهي. ۽ سلوڪ جي انتها ۾ خلوت اختيار ڪرڻ لازمي آهي. جڏهن عزلت اختيار ڪري، تہ اها نيت ڪري تہ مان ان ڪري ماڻهن کان ڪناره ڪش ٿي رهيو آهيان تہ اهي منهنجي شر کان محفوظ رهن. جنهن پنهنجي نفس کي صغير ۽ حقير ڪيو اهوئي شخص متواضع [1] آهي (نہ ڪي اهو جيڪو فقط زبان سان تواضع (عاجزي) جي دعويٰ ڪري). جيڪو شخص پنهنجي پاڻ کي ڪنهن هڪ شخص کان بہ بهتر سمجهي ٿو، اهو بيشڪ متڪبر آهي. هڪ ماڻهوءَ ڪنهن راهب کي چيو تہ، تون راهب آهين، تہ اُن وراڻيو تہ مان راهب (تارڪ الدنيا) نہ آهيان بلڪ حارسِ ڪلب (ڪُتي جو نگران) آهيان ۽ اهو ڪُتو منهنجو نفس آهي، جيڪو انسانن کي چَڪُ وجهڻ لاءِ ڊوڙي ٿو. ان ڪري مان، اُن کي، انهن کان پري ڪري ڇڏيو آهي تہ جيئن اهي ان جي شَر کان محفوظ رهن.

(د) **تقويٰ:** قال الله تعاليٰ "اِنَ اكر مَكُمر عِندَ الله اتقكم." (بيشڪ توهان مان الله پاڪ وٽ سڀني کان وڌيڪ معزز ۽ مڪرم اهو آهي

1ـ عاجزي ڪندڙ- (سنڌيڪار)

جيڪو سڀني کان گهڻو متقي (پرهيزگار) آهي.) حضرت ابو سعيد خدري رضہ کان روايت آهي تہ هڪ ڏينهن هڪ شخص رسول اللهﷺ جي خدمت ۾ حاضر ٿيو ۽ پاڻ سونهارنﷺ کي عرض ڪيائين تہ مون کي وصيت فرمايو. پاڻ سونهارنﷺ جن فرمايو: (1) توتي تقويٰ اختيار ڪرڻ فرض آهي، ڇاڪاڻ تہ تقويٰ سمورين سهڻين خوبين جو مجموعو آهي. (2) تنهنجي مٿان جهاد ڪرڻ فرض آهي ڇاڪاڻ تہ جهاد ئي اسلام جي رهبانيت آهي. (3) توتي الله جو ذڪر ڪرڻ فرض آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو تنهنجي حق ۾ نور آهي (يعني ان سان تنهنجو قلب منور ٿي ويندو).

حضرت انس رضہ، مٺي مرسلﷺ کان پڇيو: "اي الله جا رسول! آل محمّد ڪير آهن؟" سچي رسول اللهﷺ جن فرمايو "هر اهو شخص جيڪو متقي هجي."[1] ان ڪري تقويٰ مڙني نيڪين جي مجموعي جو نالو آهي ۽ تقويٰ جي حقيقت، الله جي اطاعت تي آمادگي آهي جو انسان عذاب کان محفوظ رهي ۽ تقويٰ جو بنياد، شرڪ کان پري رهڻ آهي."[2]

سهل بن عبدالله جو قول آهي، "الله کان سواءِ ڪوبہ معين (مددگار) ناهي، رسول اللهﷺ کان سواءِ ڪوبہ رهنما نہ آهي ۽ تقويٰ کان سواءِ ڪوبہ زاد (سرمايو، توشو يا رستي جو سامان) نہ آهي." النصر آبادي رح جو قول آهي، جنهن تقويٰ کي پنهنجي مٿان لازم ڪري ڇڏيو اهو دنيا کان جدائي جو مشتاق ٿي ويو ڇاڪاڻ تہ ڌڻي سڳورو فرمائي ٿو: "وَلدارُ الاخرة خير للذين يتقونَ افلا تعقلون." "۽ جيڪي پرهيزگار آهن تن لاءِ آخرت جي جاءِ ڀلي آهي. پوءِ ڇو نٿا سمجهو؟" (پ7۔ع 10 سورة الانعام آيت: 32) (يعني آخرت جي دار ۾ قيام جي لاءِ ڪوشان ڇو نٿا ٿيو). ابن عطا رحہ جو قول آهي تہ تقويٰ جو ظاهري پهلو حدود الله جي حفاظت آهي ۽ ان جو باطني پهلو نيت ۽ اخلاص آهي.

1۔ حضور انورﷺ جي ان جواب مان انهن ماڻهن جي ان غلط عقيدي جو باطل هجڻ ثابت ٿي ويو، جيڪي پاڻﷺ جي آل کي پاڻﷺ جي ڇوٽين نياڻي جي بطن مان پيدا ٿيل فردن تي منحصر ڪن ٿا. (مؤلف)

2۔ ان ڪري ثابت ٿيو تہ جيڪي ماڻهو الله کي ڇڏي ڪري ٻين کي سڏين ٿا يا انهن کي مشڪل ڪشا ۽ حاجت رواسمجهن ٿا، سي هرگز متقي نٿا ٿي سگهن. (مؤلف).

هڪ بزرگ جو قول آهي ته متقي اهو آهي، جنهن ۾ ٽي صفتون ڏٺيون وڃن:

(الف) جيڪڏهن اهو پنهنجي مراد کي نه پهچي ته توڪل ڪري (يعني اهو يقين ڪري ته الله جي مرضي نه هئي).

(ب) پنهنجي مراد کي جنهن حد تائين پهچي ته رضا جو شيوو اختيار ڪري (يعني اهو يقين ڪري ته الله جي مرضي انهيءَ حد تائين هئي).

(ج) ۽ جيڪا شيءِ ان کان فوت ٿي وڃي يا کسجي وڃي ته ان تي صبر ڪري.

(هه) الورع: حضرت ابوذر غفاري رضه، رسول الله ﷺ کان روايت ڪئي آهي ته، "ڪنهن شخص جي حسن الاسلام[1] جي سڃاڻپ اها آهي ته اهو انهن سمورين ڳالهين ۽ سمورن ڪمن کي ترڪ ڪري ڇڏي جيڪي ان جي لاءِ مفيد نه هجن." استاد (دقاق رحه) فرمايو ته ورع اهو آهي ته انسان شڪي معاملن کي ترڪ ڪري ڇڏي (مثلاً: شڪ واري خوراڪ کان پرهيز ڪري)، ابو هريره رضه کان روايت آهي ته رسول الله ﷺ جن فرمايو ته، "جيڪڏهن تون انسانن ۾ الله جو بهترين ٻانهو بڻجڻ چاهين ٿو ته ورع اختيار ڪر." ابو سليمان داراني جو قول آهي ته، "زهد جي ابتدا ورع سان ٿئي ٿي، جهڙي طرح رضا جي پهرين منزل قناعت آهي." ابو عثمان رحه چيو آهي ته ورع جو اجر اهو ملندو ته حساب ۾ آساني ٿي ويندي. يحيىٰ ابن معاذ جو قول آهي ته ورع جا ٻه قسم آهن. (1) ورع في الظاهر ۽ اُهو هي آهي ته انسان الله کانسواءِ ڪنهن جي لاءِ حرڪت نه ڪري. (2) ورع في الباطن ۽ اهو هي آهي ته الله کانسواءِ انسان جي دل ۾ ڪنهن جو گذر نه هجي. سفيان ثوري رحه جو قول آهي ته ورع جي حقيقت اها آهي ته تون هر ان شيءِ کي ترڪ ڪري ڇڏ، جيڪا تنهنجي دل ۾ ڪُنڪو پيدا ڪري. بشر ابن حرث رحه جو قول آهي ته ٽي ڪم نهايت مشڪل آهن. (1) مفسليءَ ۾ سخاوت ڪرڻ. (2) خلوت ۾ ورع اختيار ڪرڻ. (3) جنهن کان ڊپ هجي ان جي اڳيان حق جو ڪلمو چوڻ.

(و) الزهد: پيغمبر پاڪ ﷺ جو ارشاد آهي ته، جڏهن توهان ڪنهن

1_ سهڻو اسلام. (سنڌيڪار)

زاهد کي ڏسو تہ ان جو قرب حاصل ڪريو ڇاڪاڻ تہ اهو توهان کي حڪمت جي تلقين ڪري سگهي ٿو. سفيان ثوري رحہ جو قول آهي تہ، زُهد نالو آهي اميدن ۽ خواهشن کي گهٽ ڪرڻ جو، نہ ڪي صوفياڻي پوشاڪ پهرڻ جو.

(ز) **الصمت:** سچي رسول اللهﷺ جن ارشاد فرمايو تہ، جيڪو شخص الله ۽ آخرت تي ايمان رکي ٿو اهو ڪڏهن بہ پنهنجي پاڙيسريءَ کي تڪليف نہ ڏيندو ۽ مهمان جي تعظيم ڪندو ۽ سُٺي ڳالهہ وات مان ڪڍندو يا خاموشي (صمت) اختيار ڪندو.

(ح) **الخوف:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "يَدعونَ ربَّهُم خَوفاً وَّ طمعاً." (الله جا نيڪ ٻانها اُن کي سڏين ٿا عذاب جي ڊپ کان ۽ ثواب جي طمع ۾). رسول اللهﷺ جن ارشاد فرمايو تہ، "نہ داخل ٿيندو ڪير ٻيهر ٿڻَ ۾ ۽ نہ گڏ ٿيندي الله جي راهہ ۾ لڳل دز (مٽي) ۽ دوزخ جو دونهون ڪنهن جي ناسن ۾." ابو القاسم الحڪيم جو قول آهي تہ خوف ٻن قسمن جو آهي، (1) رهبة (2) خشية. صاحب الرهبة (رهبت وارو) جڏهن ڪنهن شيءِ کان ڊڄي ٿو تہ پڇي وڃي ٿو ۽ صاحب الخشية (خشية وارو) جڏهن ڊڄي ٿو تہ پنهنجي رب کي التجا ڪري ٿو. ابو حفص جو قول آهي تہ خوف مومن جي قلب ۾ اها شمع آهي، جنهن جي روشنيءَ جي ڪري اهو خير ۽ شر ۾ امتياز ڪري سگهي ٿو.

(ط) **الرجاء:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "من کان يرجُوا لقاءَ الله فان اجل الله لاٰت." "جيڪو الله جي ملڻ جي اميد رکندو آهي (سو سمجهي) تہ بيشڪ الله جي نهرايل مدت ضرور اچڻي آهي." (پ 20ـع 12ـ سورة العنڪبوت آيت: 5) حضرت ابوالدرداءَ رضہ کان روايت آهي تہ حضورﷺ جن فرمايو تہ، مون کي جبرائيل عليہ السلام چيو تہ، اوهان (ﷺ) جي رب چيو آهي تہ اگر منهنجو مخلص ٻانهو منهنجي عبادت ڪري ۽ مون کان مغفرت جي اميد رکي ۽ ڪنهن شيءِ کي مون سان (منهنجي الوهيت ۾) شريڪ نہ ڪري تہ مان ان کي بخشي ڇڏيندس. ۽ حضورﷺ جن فرمايو تہ الله مون کي چيو تہ، "انا عند ظن عبدي بي و انا معہ اذا ذڪرني، ان ذڪرني في نفسہ ذڪرتہ في نفسي و ان ذڪرني في ملاء ذڪرتہ في ملاء

وان اقترب اِلي شبراً اقتربت اليہ ذراعاً و ان اتاني يمشي اتيتہٗ هر ولتہ.“
(مان پنهنجي ٻانهي سان ان جي گمان (اميد) جي مطابق ورتاءُ
ڪندو آهيان ۽ مان ان سان گڏ آهيان جڏهن اهو منهنجو ذڪر
ڪري ٿو. جيڪڏهن اهو مون کي دل ۾ ياد ڪري ٿو تہ مان بہ
ان کي دل ۾ ياد ڪريان ٿو ۽ جيڪڏهن اهو مون کي مجلس ۾
ياد ڪري ٿو تہ مان بہ ان کي (فرشتن جي) مجلس ۾ ياد ڪريان
ٿو ۽ جيڪڏهن اهو مون سان هڪ گرانٺ جيترو قريب ٿئي ٿو، تہ
مان هڪ هٿ ان سان قريب ٿي وڃان ٿو ۽ جيڪڏهن اهو مون
ڏانهن پنڌ ڪري اچي ٿو تہ مان ان ڏانهن ڊوڙندو اچان ٿو.)

(ي): **الحزن:** الله تعاليٰ فرمايو، ”وَ قالوُا الحمدُ لله الذي اذهَبَ عَنّا الحزَن.“
”۽ جنتي ماڻهو چوندا تہ شڪر آهي ان الله جو جنهن اسان کان
حزن (ڏک) ٽاري ڇڏيو.“ (پ 22_ع 16 سورة فاطر آيت: 34)
حضرت ابو سعيد خدري رضہ کان روايت آهي تہ حضورﷺ جن
فرمايو تہ مؤمن ٻانهي کي جيڪڏهن وصب (مرض) يا نصب (مشقت
يا جدوجهد) يا حزن يا ڏک ۽ غم يا الم پهچي ٿو تہ ان جي
ذريعي سان الله تعاليٰ ان جي گناهن جو ازالو ڪري ڇڏي ٿو. ۽
حديث ۾ آيو آهي تہ ان الله يحب کل قلب حزين. (الله هر قلب
حزين (غمگين دل) کي دوست رکي ٿو.) ۽ حُزن اهل سلوڪ جي
وصفن مان آهي ڇاڪاڻ تہ جڏهن انهن تي قبض جي حالت طاري
ٿئي ٿي تہ اهي محزون (غمگين) ٿي وڃن ٿا.

(ڪ) **الجوع و ترڪ الشهوة:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو تہ ”ولَنبلو نکم بِشيءٍ
من الخوف وَ الجوع۔“ الخ ۽ (يقيناً اسان توهان کي ڪنهن حد تائين
خوف ۽ بک جي ذريعي سان آزمائينداسين). ان ڪانپوءِ ثابت قدم
ماڻهن کي بشارت ڏني ويئي آهي. سهل بن عبدالله جو قول آهي
تہ جڏهن الله دنيا کي پيدا ڪيو تہ اهو قانون بنائي ڇڏيو تہ پيٽ
ڀري ڪري کائڻ سان معصيت (گناه) ۽ جهالت پيدا ٿيندي ۽
بک سان حڪمت ۽ علم حاصل ٿيندو.

(ل) **الخشوع والتواضع:** الله تعاليٰ فرمايو تہ ”قد افلح المؤمنون. الذين هم
في صَلاتِهم خَاشعون.“ ”بيشڪ اهي مؤمن ڇٽا. جيڪي نماز ۾
عاجزي ڪندڙ آهن.“ (پ 18_ع 1_ سورة المؤمنون آيت: 1_ 2)
سهل بن عبدالله رحہ جو قول آهي تہ جنهن قلب ۾ خشوع جي

ڪيفيت پيدا ٿي وڃي ته شيطان ان وٽ ٿئو اچي سگهي. محمد بن علي ترمذي رحه جو قول آهي ته خاشع (عاجزي ڪرڻ وارو) اهو آهي جنهن جي شهوت (نفساني خواهش) مرده ٿي چڪي هجي. خشوع (عاجزي) ڪبر (وڏائي) جو علاج آهي ۽ ڪبر اهڙي برائي آهي، ابن عباس رضه راوي آهي ته حضورﷺ جن فرمايو، "لايدخل الجنة من في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر." (جنهن شخص جي دل ۾ اهر جي داڻي جي برابر به ڪبر (وڏائي) هوندي اهو جنت ۾ داخل نه ٿي سگهندو.)

(م) **مخالفة النفس وذكر عيوبها**[1]: الله تعاليٰ فرمايو: "من خاف مقام ربه ونهي النفس عن الهويٰ، فان الجنه هي الماويٰ." (جيڪو شخص قيامت جي ڏينهن پنهنجي رب جي اڳيان مجرم جي حيثيت ۾ بيهڻ کان ڊنو ۽ ان پنهنجي نفس کي ان جي خواهشن جي پيروي کان روڪيو ته بيشڪ جنت ئي ان جو ٺڪاڻو هوندو). (پ 30ـع 4ـ سورة النّزعت آيت: 40ـ 41) ۽ رسول الله (ﷺ) کان مروي آهي ته پاڻﷺ جن فرمايو: "مان پنهنجي امت جي حق ۾ جن جن ڳالهين کان ڊڄان ٿو انهن مان سڀ کان وڌيڪ ڊپ جنهن ڳالهه جو آهي اهو اتباع الهويٰ ۽ طول الامل آهي. اتباع الهويٰ يعني نفساني خواهشن جي پيروي انسان کي قول ۽ حق جي پيروي کان باز رکي ٿي ۽ طول الامل يعني اميدن ۽ خواهشن جي درازي انسان کي آخرت کان غافل ڪري ڇڏي ٿي.

(ن) **الحسد**: الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "قلْ اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ثم قال ومن شر حَاسدِ اذا حسَد.." (چئه ته جيڪو ڪجهه الله پيدا ڪيو آهي، مان ان جي شر کان الله جي پناهه ۾ اچان ٿو.) ۽ وري فرمايائين، "۽ حاسد جي شر کان جڏهن اهو حسد ڪري." ۽ حضرت عبدالله بن مسعود رضه رسول اللهﷺ کان روايت ڪئي آهي ته پاڻﷺ جن فرمايو ته، "ٽي شيون مڙني گناهن جو بنياد (پاڙ) آهن. ان ڪري توهان انهن کان ڊڄندا رهو ۽ بچندا رهو. پهرين شيءِ ڪبر آهي، ڇاڪاڻ ته ڪبر ئي ابليس کي ان تي آماده ڪيو ته اهو آدم عليه السلام کي سجدو نه ڪري. ٻي شيءِ حرص آهي، ڇاڪاڻ ته حرص ئي آدم عليه السلام کي "الشجرة"

1ـ نفس جي مخالفت ۽ ان جي عيبن جو ذڪرـ (سنڌيڪار)

(خاص وڻ) وٽ وڃڻ تي مائل ڪيو هو. تنهن شيءِ حسد آهي، چاڪاڻ ته حسد جي ئي ڪري آدم عليه السلام جي هڪ پٽ، پنهنجي ڀاءُ کي قتل ڪيو هو."

(س) **القناعة:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو "من عمل صالحاً من ذكر اَو انثيٰ وَ هُو مُؤمن فَلنحيينه حيوٰة طيبته." (جيڪو به صالح عمل بجا آڻيندو خواهه اهو مرد هجي يا عورت مگر شرط اهو آهي ته اهو مومن هجي ته اسان ان کي حيات طيبه (پاڪ زندگي) عطا فرمائينداسين). حيات طيبه جو حقيقي مفهوم اڪثر مفسرن جي نزديڪ قناعت جي زندگي آهي رسول ڪريم ﷺ جن فرمايو ته قناعت اهڙو خزانو آهي، جيڪو ڪڏهن به فنا (ختم) نه ٿيندو.

(ع) **التوكل:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "وَمن يتوكل علي الله فهو حسبه." (۽ جيڪو شخص الله تي ڀروسو ڪندو ته الله ان کي ڪافي آهي).

(ف) **الشڪر:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "لَئِن شكَر تُم لازيد نكم" (اي ڀانهؤ! اگر توهان منهنجو شڪر ادا ڪندؤ ته مان توهان کي اڃان وڌيڪ نعمتون عطا ڪندس). حضرت عطاءَ رضہ کان روايت آهي ته، هڪ ڏينهن مان، عبيد بن عمر سان گڏ ام المومنين سيدة النساء حضرت بي بي عائشه صديقه رضي الله عنها جي خدمت ۾ حاضر ٿيس ۽ عرض ڪيم ته، اوهان حضور اڪرم ﷺ جي جيڪا سڀ کان وڌيڪ حيرت انگيز ڳالهه ڏٺي هجي، ان کان مون کي واقف فرمايو. اهو ٻڌي ام المؤمنين رضہ جي اکين ۾ ڳوڙها ڀرجي آيا ۽ امان سائڻ فرمائڻ لڳي ته، رسول الله ﷺ جي ته هر ڳالهه عجب ۾ وجهندڙ هوندي هئي. مثلاً: پاڻ ﷺ هڪ رات منهنجي حجري ۾ آيا ۽ منهنجي بستري تي آرامي ٿيا. ٿوري دير کانپوءِ پاڻ سونهارن ﷺ جن مون کي فرمايو ته: "مون کي پنهنجي رب جي عبادت ڪرڻ ڏي." مون اجازت ڏيئي ڇڏي ته پاڻ (ﷺ) جن وضو ڪيو ۽ گهڻو پاڻي عضون مبارڪن تي وهايو. پوءِ پاڻ (ﷺ) نماز جي لاءِ بيٺا ۽ نماز جي حالت ۾ پاڻ سڳورن ﷺ تي گريه طاري ٿي ويو، ايتري تائين جو سندن ڏاڙهي مبارڪ ڳوڙهن سان آلي ٿي ويئي ۽ پوءِ اهي ڳوڙها پاڻ ﷺ جي سيني مبارڪ تي وهڻ لڳا. پوءِ رڪوع ڪيائون ان ۾ به رُنا، وري سجدو ڪيائون ته ان ۾ به رُنا. وري سر کنيائون ۽ رُنا. اهڙي طرح نماز

پوري ڪيائون ايتري تائين جو بلال رضہ اچي ويو ۽ فجر جي اذان جي اجازت گهريائين. مون سچي رسول اللهﷺ کان پڇيو يا رسول اللهﷺ! اوهان ايتري قدر گريہ ۽ زاري ڇو ٿا ڪريو. الله اوهان جا سڀ اڳيان پويان گناه معاف ڪري ڇڏيا آهن؟ پاڻﷺ جن جواب ڏنو "ڇا مان پنهنجي ربّ جو شڪر گذار ٻانهو نہ بڻجان؟"

(ص) **اليقين:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو، " وَ بِالآخرة هم يُوقنون." (متقي ماڻهو اهي آهن، جيڪي آخرت تي يقين رکن ٿا.) ذوالنون مصري رحہ جو قول آهي تہ يقين جون ٽي علامتون آهن: (1) اهو شخص ماڻهن سان تمام گهٽ مخالطت (ميل جول) ڪندو. (2) ۽ عطا (بخشش) تي ماڻهن جي مدح جي بدران الله جو حمد ڪندو. (3) ماڻهن جي مذمت نہ ڪندو. ۽ حضرت جنيد رحہ جو قول آهي تہ يقين جون ٽي علامتون آهن: (1) هر شيءِ ۾ الله کي ڏسڻ. (2) هر معاملي ۾ ان ذاتهن رجوع ڪرڻ. (3) ۽ هر حالت ۾ ان کان مدد گهرڻ. علي بن سهل جو قول آهي تہ يقين کان هڪ ٻي شيءِ افضل آهي ۽ اها حضور آهي.

(ق) **المراقبة:** قال الله تعاليٰ، "وكان الله عليٰ كل شيءِ رقيبا." (۽ الله هر شيءِ جو نگهبان.(نگران) آهي). ياد رکو تہ الله تعاليٰ توهان سان هر حال ۾ قريب آهي ۽ توهان کي ڏسي رهيو آهي ان ڪري توهان هر وقت پنهنجي نفس جو محاسبو ڪندا رهو، ۽ ان جي لاءِ مراقبو لازمي آهي ۽ مراقبن سان ئي مشاهدي جي نعمت نصيب ٿئي ٿي.

(ر) **العبودية:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو تہ "وَاعبد ربک حتي يا تيک اليقين." (۽ عبادت ڪندو رھ پنهنجي رب جي ايتري تائين جو توکي يقين (موت) اچي وڃي). حضرت ابو هريره رضہ کان روايت آهي تہ پيغمبر پاڪﷺ جن فرمايو تہ ست ماڻهو اهڙا آهن، جن کي الله پنهنجي ٻاجھ جي ساٻي ۾ وٺندو ان ڏينهن جڏهن ان جي ساٻي کان علاوه ٻيو ڪوئي سايو نہ هوندو:

(1) امام (سلطان) عادل.

(2) اهو جوان جيڪو الله جي عبادت ۾ جواني کي پهتو.

(3) اهو شخص جنهن جي دل مسجد کان نڪرڻ کانپوءِ مسجد ۾ ئي لڳل رهي ايتري تائين جو اهو وري مسجد ۾ داخل ٿئي.

(4) اهي ٻـ ماڻهو جيڪي الله جي لاءِ ملن ۽ الله جي لاءِ جدا ٿين.
(5) اهو شخص جيڪو اڪيلائي ۾ الله جو ذڪر ڪري ۽ مٿس رقت طاري ٿي وڃي.
(6) اهو شخص جنهن کي ڪا حسين عورت پاڻ وٽ سڏي ۽ هُوءِ اِهو چئي انڪار ڪري ته مان الله کان ڊڄان ٿو.
(7) اهو شخص جيڪو الله جي راهه ۾ پنهنجو مال صدقو ڪري، اهڙي طرح جو کاٻي هٿ کي خبر نه پوي ته ساڄي هٿ ڇا ڏنو آهي.

(ش) الارادة: الله فرمائي ٿو، "وَلا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشي يريدون وجهه." (اي رسول ﷺ)! انهن ماڻهن کي پاڻ وٽان پري نه ڪر جيڪي صبح ۽ شام (هر وقت) پنهنجي ربّ کي ياد ڪندا رهن ٿا، ان ڪري جو اهي فقط ان جي ذات کي چاهين ٿا يعني ان جي رضا جا طالب آهن.) ارادت، سالڪن جي طريقي جو آغاز آهي. (سلوڪ جي ابتندا الله سان ارادت ۽ عقيدت سان ٿئي ٿي) (پ7_ ع 12_ سورة الانعام آيت: 52)

(ت) استقامة: الله تعاليٰ فرمائي ٿو: " ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزلُ عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا_ الخ (41: 30). (جيڪي ماڻهو اهو چون ٿا ته اسان جو رب الله آهي ۽ ان قول تي قائم رهن ٿا ته انهن تي فرشتا لهن ٿا جيڪي انهن کي چون ٿا ته نه ڊڄو ۽ نه غمگين ٿيو). منهنجي مرشد ابو علي دقاق رحه جو قول آهي ته استقامت جا ٽي درجا آهن: پهرين تقويم، پوءِ اقامت، وري استقامت. حضرت صديق اڪبر رضه فرمائين ٿا ته استقامت جي معنيٰ اها آهي ته الله کي پنهنجو رب تسليم ڪرڻ کانپوءِ وري شرڪ نه ڪريو.

(ث) اخلاص: الله تعاليٰ فرمايو: "الالله الدين الخالص." (39: 3) (آگاهه ٿي وڃو ته خالص دين الله جي ئي لاءِ آهي). اخلاص اهو آهي ته عبادت ۽ اطاعت جي لاءِ صرف الله کي ئي چونڊيو وڃي ۽ اطاعت مان فقط ان جو قرب مراد هجي. ذوالنون مصري رحه جو قول آهي ته اخلاص پورو (ڪامل) تڏهن ٿئي ٿو جڏهن ته ٿئي ٿو جيستائين منجهس صدق نه هجي ۽ ان تي استقامت نه هجي. ۽ صدق مڪمل تڏهن ٿئي ٿو جيستائين ان ۾ اخلاص نه هجي ۽ ان تي دائميت (هميشگي) نه هجي. اخلاص جون ٽي علامتون آهن: (1) ماڻهن جي تعريف ۽ هجو (برائي) ٻئي

هڪجهڙيون ٿي وڃن. (2) عملن تي نگاهه نه هجي ته مان هي چگو ڪم ڪري رهيو آهيان. (3) ثواب جي حصول جو تصور دماغ ۾ نه اچي، فقط الله جي رضا مطلوب هجي.

(خ) صدق: الله پاڪ فرمايو: "يايهاالذين آمنوا اتقوا الله وَكونوامع الصادقين." -(اي مومنؤ! الله جي تقويٰ اختيار ڪريو ۽ سچن سان گڏ ٿي وڃو). رسول الله ﷺ جن فرمايو، "مومن سچ تي قائم رهي ٿو ۽ سچ جي پيروي ڪندو رهي ٿو ايتري تائين جو ان جو نالو صديقن ۾ لکيو وڃي ٿو." سهل بن عبدالله رحه جو قول آهي ته جنهن شخص ۾ مداهنت (ڪفر ڏانهن لاڙو) جو رنگ باقي آهي، اهو صدق جي مقام کي حاصل نٿو ڪري سگهي.

(ذ) حُريت: الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "ويؤ ثِرونَ عليٰ انفسهم ولو كان بهم خصاصة." (9:59) (۽ انصار مقدم (مٿانهون) ڪن ٿا مهاجرن کي پنهنجي نفسن تي توڙي جو انهن تي فاقو ئي ڇو نه هجي). ان جو مطلب اهو آهي ته انصارن مهاجرن کي پنهنجي مٿان ان ڪري ترجيح ڏني آهي ته اهي پنهنجو سمورو سرمايو مڪي ۾ ئي ڇڏي آيا هئا ۽ اهڙي طرح انهن ٻين کي پنهنجي مٿان ترجيح ڏني هئي. حضرت ابن عباس رضه کان روايت آهي ته رسول الله ﷺ جن فرمايو ته توهان جو نفس جنهن شيءِ کي پنهنجي لاءِ ڪافي سمجهي توهان پڪ سان انهيءَ شيءِ کان مطمئن ٿي ويندا.

هر انسان آخرڪار هڪ ٻه هٿ ۽ هڪ گرانٺ زمين (قبر) ۾ هليو ويندو ۽ ان کانپوءِ غور طلب ڳالهه فقط اها رهجي وڃي ٿي ته آخرت ۾ ان جي حيثيت (مُلهه ۽ قيمت) ڇا هوندي. امام قشيري رحه چوي ٿو ته حُريت جو حقيقي مفهوم اهو آهي ته انسان ڪنهن مخلوق جي غلامي جي هيٺان نه هجي، ۽ ڪنهن حادث هستي جو محتاج ۽ محڪوم نه هجي. ان ڳالهه جي علامت ته انسان کي صحيح معنيٰ ۾ حريت حاصل آهي، اها آهي ته ان جو قلب مختلف شين ۾ امتياز روا نه رکي (يعني ان جي نظر ۾ سون ۽ پٿر برابر هجن). ان جو نتيجو اهو ٿيندو ته اهو ڪائنات جي حادثن کان مطلق متاثر ۽ متغير نه ٿيندو. ان جي قلب جو سڪون ڪنهن حادثي سان زائل نه ٿي سگهندو. حر اهو آهي جنهن کي ڪو شخص يا ڪو واقعو متاثر (مسرور يا مغموم) نه ڪري سگهي. حضرت حارثه رضه

(حارثہ بن نعمان رضہ ۽ سمورن اصحاب صفہ) جو قول انهيءَ مفهوم جي وضاحت ڪري ٿو تہ: جڏهن ان رسول الله ﷺ کي عرض ڪيو تہ يا رسول الله ﷺ منهنجي باطني ڪيفيت اها ٿي ويئي آهي تہ منهنجو نفس دنيا کان بيزار ٿي ويو آهي ۽ ان ڪري شون ۽ پٿر ٻئي منهنجي نظر ۾ هڪجهڙا ٿي ويا آهن.
مون پنهنجي مرشد ابو علي دقاق رحہ کي اهو چوندي ٻڌو آهي تہ جيڪو شخص هن دنيا ۾ اچي دنياوي تعلقات کان آزاد رهي تہ جڏهن اهو هُن دنيا (آخرت) ۾ داخل ٿيندو تہ ان جي دلفريبي (خوبصورتي) کان بہ آزاد (بنياز) رهندو. مان چوان ٿو تہ حريت جو حقيقي مفهوم اهو آهي تہ انسان جيتري قدر پنهنجي عبوديت (ٻانهپ) کي ڪامل ڪندو اوتري قدر ڪامل حريت سان فيضياب ٿي سگهندو. گويا عبد ڪامل ئي حريت ڪاملہ سان فيضياب ٿي سگهي ٿو. اگر ڪنهن شخص جو خدا سان ٻانهپ جو رشتو سچو ۽ حقيقي آهي تہ ان جي حريت غيرن جي غلامي کان پاڪ ۽ صاف ٿي ويندي. اگر ڪو شخص اهو خيال ڪري ٿو تہ ڪنهن انسان جي لاءِ اهو جائز آهي تہ اهو هڪ گهڙيءَ جي لاءِ عبوديت (ٻانهپ) جي دائري کان ٻاهر نڪري سگهي ٿو ۽ ٿوري دير جي لاءِ شريعت جي احڪامن (اوامر و نواهي) کان منهن موڙي سگهي ٿو، حالانڪ اهو هن دارالتڪليف (دنيا) ۾ امتياز جي قوت (حق ۽ باطل جي وچ ۾) سان زنده آهي تہ اهڙو ماڻهو يقيناً اسلام جي دائري کان خارج ٿي ويندو. الله تعاليٰ رسول الله ﷺ کي فرمايو: واعبد ربڪ حتي يا تيڪ اليقين. "۽ ايستائين پنهنجي پالڻهار جي عبادت (پيو) ڪر جيسين توکي موت پهچي." (پ14۔ع 6۔ سورة الحجر آيت:99). مفسرن يقين مان زندگيءَ جي پڇاڙي مراد ورتي آهي. صوفي سڳورا حريت مان جيڪا مراد وٺن ٿا اُها اها آهي تہ انسان ڪنهن مخلوق جي غلامي يا اطاعت اختيار نہ ڪري. نہ اعراض[1] دنياوي (حادثن) جي تحت هجي ۽ نہ اعراض اُخروي جي. ان ڪري اهو پنهنجي ذات جي لاءِ بذات خود ڪافي بنجي وڃي (ڪنهن کان ڪجھ طلب نہ ڪري ۽ ڪنهن کان ڪا توقع نہ رکي). ڪنهن مادي فائدي جو غلام نہ هجي، نہ ڪنهن عارضي

1۔ عرض جو جمع. (سنڌيڪار)

خواهش جوءِ نہ ڪنهن ايندڙ خواهش جوءِ نہ ڪنهن کان سوال ڪري، نہ خواهشن جو محل اڏي، نہ ڪنهن کي پنهنجي حاجت جو ذڪر ڪري، نہ ڪنهن جي اڳيان پنهنجي ضرورت بيان ڪري.

هڪ شخص شبلي رحہ کي چيو: ڇا اوهان کي اهو معلوم نہ آهي تہ اهو (الله تعاليٰ) ڏاڍو رحيم آهي (رحمان آهي)؟ هن وراڻيو: ”مون کي معلوم آهي مگر جڏهن کان اهو معلوم ٿيو آهي، مون اڄ تائين ان کي ايهو نہ چيو آهي تہ مون تي رحم ڪر.“ (جيڪڏهن رحم ڪرڻ ان جي ذات جي تقاضا آهي تہ ان کي چوڻ جي ڪهڙي ضرورت آهي).

سچ تہ اهو آهي تہ حريت جو مقام تمام بلند ۽ اعليٰ شان وارو آهي ۽ ان جو حصول نهايت مشڪل آهي. مون (قشيري رحہ) پنهنجي استاد ابو علي دقاق رحہ کان ٻڌو تہ ابو العباس السياري جو قول آهي تہ جيڪڏهن قرآن پاڪ جي تلاوت کانسواءِ نماز صحيح ٿي سگهي ها تہ هن شعر سان ٿي سگهي ها:

اتمني علي الزمان محالا
ان تري مقلتاي طلعة حر

(مان پنهنجي زماني ۾ محال جي تمنا ڪري رهيو آهيان (۽ اُها اها آهي تہ) منهنجون ٻئي پتليون (اکيون) ڪنهن حر جي صورت ڏسي وٺن).

اقاويل المشائخ في الحرية[1]:

(1) حسين بن منصور حلاج جو قول آهي تہ جيڪو شخص حريت جو طالب هجي ان کي عبوديت اختيار ڪرڻ گهرجي (حريت نتيجو (ڦل) آهي عبوديت جو).

(2) ماڻهن جنيد رحہ کان ان شخص جي باري ۾ پڇيو، جنهن وٽ دنيا جي ڪائي شيءِ نہ هجي، سواءِ ڪارڪ جي ڪکڙيءَ جي، جنهن کي اهو چوسي سگهي، تہ اُن وراڻيو تہ، جيڪو غلام، مڪاتب هجي (يعني مالڪ سان آزادي خريد ڪرڻ جو معاملو ڪري چڪو هجي) اُن وقت تائين غلام ئي رهي ٿو جيستائين معاوضي جي رقم

1_آزاديءَ ۾ بزرگن جا قول. (سنڌيڪار)

جو آخري درهم بہ متس واجب آهي.

(3) ابو عبدالرحمٰن السلمي جو قول آهي تہ جيستائين حقيقي غلامي يعني عبوديت جي ڪمال تي نہ پهچو ان وقت تائين حريت ڪاملہ جي مقام تي فائز نٿا ٿي سگهو.

(4) بشر حافي رحہ (م 227ھ) جو قول آهي تہ جيڪو شخص حريت جو ذائقو چکڻ چاهي ٿو ۽ عبوديت (غلامي) جي سختيءَ جي بدران راحت ڪان لطف اندوز ٿيڻ چاهي ٿو، ان تي لازم آهي تہ الله سان ان جا جيڪي معاملا آهن انهن کي اهڙو پاڪ ۽ مطهر ڪري ڇڏي جو سندس ضمير مطمئن ٿي وڃي.

(5) حلاج جو قول آهي تہ، "جڏهن هڪ شخص عبوديت جا سمورا مقام طي ڪري چُڪي ٿو تہ اهو غلاميءَ جي سمورين مصيبتن ڪان نجات حاصل ڪري وٺي ٿو. اهو تہ انبيائن ۽ صديقن جو مقام آهي." حلاج جو مطلب اهو آهي تہ وري ان جي دل ۾ ڪوبہ ڪنڊڪو پيدا نہ ٿيندو ۽ نہ ان کي مشقت جو احساس ٿيندو، خواه اهو ڪنهن شرعي حڪم جي تعميل ۾ ظاهري طور تي مشقت جو اظهار ڇو نہ ڪري.

ابو عبدالرحمٰن اسان کي هي شعر ٻڌايا جيڪي منصور تي فقيہ چيا هئا:

ما بقي في الانس حر، لا ولا في الجن حر
قد مضي حر الفريقين، فحلو العيش مر

(انسان ۾ ڪو مرد حر باقي نہ رهيو ۽ جن ۾ بہ ڪو حر باقي نہ رهيو. ٻنهي فريقن جا حُر موڪلائي ويا. ان ڪري زندگيءَ جو مزو تلخ ٿي ويو).

واضح هجي تہ حريت جو عظيم ترين شان فقيرن جي خدمت آهي تنهنڪري ان جو ثبوت اهو آهي تہ الله تعاليٰ، حضرت دؤاد عہ تي وحي ڪئي تہ جڏهن تون منهنجي ڪنهن طالب کي ڏسين تہ ان جي خدمت ڪان ڪوتاهي نہ ڪج. ۽ رسول الله ﷺ جن فرمايو: "سيد القوم خادمهم" قوم جو سردار اهو آهي، جيڪو قوم جي فردن جو خادم هجي. ۽ يحييٰ بن معاذ رحہ م 258 ھ جو قول آهي تہ "ابناء الدنيا (دنيا جا ماڻهو) جي خدمت تہ ٻانهيون ۽ غلام ڪن

ٿا مگر ابناءَ الاخرت جي خدمت احرار[1] ۽ ابرار[2] ڪن ٿا.“ وري ابراهيم بن ادهم رحہ جو قول آهي تہ ”جيڪو شخص حقيقي معنيٰ ۾ حر ۽ ڪريم هوندو آهي اهو وفات کان اڳ ۾ ئي هن دنيا کي ڇڏي ڏئي ٿو.“ ان هي بہ فرمايو تہ هميشہ حر مرد جي صحبت ۾ ويهڻ گهرجي تہ جيئن روح کي غذا ملي سگهي.

(ض) الذکر: الله تعاليٰ فرمائي ٿو: ياايهاالذين آمنوا اذکروا الله ذکراً کثيرا“ (اي ايمان وارؤ! الله تعاليٰ جو ذڪر ڪريو ذڪر ڪثير جي صورت ۾). رسول اللهﷺ کان مروي آهي تہ پاڻﷺ جن، صحابا رضہ کي فرمايو تہ، ”ڇا مان توهان کي بهترين عمل ۽ توهان جي درجن جي لحاظ کان بلند ترين عمل ۽ سون ۽ چانديءَ کان وڌيڪ قيمتي عمل کان آگاهہ ڪريان؟“ صحابا رضہ چيو، ” يا رسول اللهﷺ بيشڪ.“ پاڻ سونهارن ﷺ فرمايو، ”الله جو ذڪر.“ حضرت انس رضہ راوي آهي تہ پيغمبر پاڪﷺ جن فرمايو تہ جيستائين دنيا ۾ هڪ شخص بہ اهڙو باقي رهندو، جيڪو الله الله چوڻ وارو هوندو، ان وقت تائين قيامت نہ ٿيندي.“ استاد (قشيري رحہ) چوي ٿو تہ حق جي طريقي ۾ ذڪر، قوي رڪن آهي ۽ ذڪر جي هميشگيءَ کانسواءِ ڪوبہ شخص الله تعاليٰ تائين نٿو پهچي سگهي. ۽ ذڪر جا بہ قسم آهن: (1) زباني ذڪر، ۽ (2) قلبي ذڪر.

(ط) فراسة: الله تعاليٰ فرمائي ٿو، ”ان في ذلک لايت للمتوسمين.“ (بيشڪ ان ۾ کوڙ ساريون نشانيون آهن ڏيان ڪرڻ وارن جي لاءِ). هتي متوسمين مان مفسرن، متفرسين (فراست وارا) مراد ورتي آهي. مٺي مرسلﷺ جن فرمايو، ”مومن جي فراست کان ڊڄو ڇاڪاڻ تہ اهو الله جي نور سان ڏسي ٿو.“

(غ) ولاية: الله تعاليٰ فرمايو آهي تہ، ”الا انَ اولياءَ الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون.“ (آگاهہ ٿي وڃو تہ الله جي دوستن کي نہ خوف ٿيندو آهي نہ غم). ۽ ام المؤمنين سيدة النساءِ حضرت بيبي عائشہ صديقہ رضي الله عنها فرمائي ٿي تہ، مون رسول اللهﷺ کي اهو فرمائيندي ٻڌو تہ، ”يقول الله تعاليٰ من آذي لي وليا فقد استحل

1۔ حُر جو جمع۔ (سنڌيڪار)

2۔ نيڪو ڪار۔ پرهيزگار ماڻهو. اولياءَ . (سنڌيڪار)

محاربتي" (جنهن منهنجي ولي کي ايذايو ان مون سان جنگ کي حلال ڪري ڇڏيو). منهنجي استاد ابو علي دقاق رحہ چيو تہ "ولي" جون ٻہ معنائون آهن:

(1) ولي بر وزن فعيل بمعني مفعول،[1] اهو شخص جنهن سان الله دوستي ڪري. اهڙي شخص کي الله تعاليٰ هڪ گهڙيءَ جي لاءِ ان جي نفس امّاره جي حوالي نٿو ڪري بلڪ خود ان جي حالات جي نگراني ڪري ٿو.

(2) ولي بر وزن فعيل اسم مبالغہ[2] اهو شخص جيڪو دوست رکي ٿو الله جي اطاعت کي، ان ڪري عبادت ۽ اطاعت ان کان مسلسل صادر ٿيندي رهي ٿي، ان ڪري جو عصيان (گناه) رڪاوٽ نٿو وجهي سگهي. ولي محفوظ هوندو آهي جهڙي طرح نبي معصوم هوندو آهي.

(ب) **الدعاء:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "اُدعوا ربکم تضرعاً وّ خفيتہ." "سڏيو پنهنجي رب کي وڏي عاجزي ۽ زاري سان ۽ ڳجهيءَ طرح (دل ۾)." وري فرمايائين، "اُدعوني استجب لکم." "توهان مون کي سڏ ڪيو، مان توهان کي جواب ڏيندس." رسول اللهﷺ جن فرمايو: "الدعا مخ العبادة" "دعاء عبادت جو مغز يا ميجالو آهي." استاد چيو آهي تہ دعا هر حاجت جي ڪنجي آهي ۽ هر پريشان جو ٽڪاڻو آهي.

(ج) **الفقر:** الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "للفقرآءِ الذين احُصروُا في سبيل الله." الخ (صدقو ۽ خيرات حقيقت ۾ انهن ضرورتمندن جو حق آهي جيڪي پابند ٿي ويا هجن الله جي راه ۾). ابو هريره رضہ کان روايت آهي تہ رسول اللهﷺ جن فرمايو تہ، "فقير، غنين کان پنج سؤ سال اڳ ۾ جنت ۾ داخل ٿيندا." فقر، اوليائن جو شعار آهي ۽ بزرگن جو زيور آهي. الله تعاليٰ ان کي پنهنجي انبيائن، اوليائن، پرهيزگار (ٻانهن) ۽ خاص (ٻانهن) جي لاءِ پسند فرمايو آهي. فقراءَ الله جي برگزيده ماڻهن مان آهن. انهن جي ئي برڪتن سان الله تعاليٰ پنهنجي مخلوقات جو رزق ڪشادو ڪري ٿو. حضرت

1۔ ولي جو وزن فعيل آهي جيڪو اسم مفعول جي معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو. جنهن جي معنيٰ آهي "اهو شخص جنهن سان الله تعاليٰ دوستي ڳنڍي." (سنڌيڪار)

2۔ ولي جو وزن فعيل آهي اسم مبالغي جي معنيٰ ۾۔ جنهن جي معنيٰ آهي، "اهو شخص جيڪوالله تعاليٰ جي اطاعت کي وڏي دوست رکي." (سنڌيڪار)

فاروق اعظم رضہ کان روايت آهي تہ پيغمبر پاڪ ﷺ جن فرمايو تہ ”هر شيءِ جي هڪ ڪنجي هوندي آهي ۽ جنت جي ڪنجي حب المساڪين آهي.“

(ڏ) المعرفة باللّٰہ: الله تعاليٰ فرمائي ٿو، ”وَ ما قدروا الله حق قدره.“ (ماڻهن الله جو قدر نہ ڄاتو جيئن جو ڄاڻڻ جو حق آهي). مفسرن ان جو تفسير هن طرح ڪيو آهي تہ ماڻهن الله جي معرفت حاصل نہ ڪئي جهڙي ڪرڻ گهرجي ها. ام المؤمنين سيدة النساء حضرت عائشہ صديقہ رضہ فرمائي ٿي تہ رسول الله ﷺ جن فرمايو، ”جهڙي طرح بنياد گهر جو پشتيبان (سهارو ڏيڻ وارو) هوندو آهي، اهڙي طرح معرفت بالله ۽ يقين ۽ عقل قامع، دين اسلام جي لاءِ پشتيبان جي مرتبي جيان آهن.“ مون پڇيو، ”عقل قامع مان پاڻ ﷺ جي ڇا مراد آهي؟“ فرمايائون، ”الله جي نافرمانيءَ کان بچڻ ۽ اطاعت ۽ فرمانبرداري تي حريص ٿيڻ.“ منهنجي مرشد ابو علي دقاق رحہ فرمايو تہ معرفت بالله جي نشاني اها آهي تہ الله جي هيبت دل ۾ جاءِ وٺي. معرفت جيتري قدر زياده ٿيندي ويندي هيبت بہ وڌندي ويندي. معرفت سان قلب ۾ سڪينة پيدا ٿئي ٿي. شبلي رحہ جو قول آهي تہ عارف جو ڪنهن سان ڪو تعلق نہ هوندو آهي ۽ محب ڪڏهن پنهنجي محبوب جي شڪايت نہ ڪندو آهي ۽ عبد (غلام) ڪڏهن بہ ڪا دعويٰ نہ ڪندو آهي.

(گ) مريد جو شان: مريد جو شان اهو آهي تہ:

(1) اهو فقراءَ جي خدمت ڪري.
(2) ماڻهن جي جفا تي صبر ڪري (انتقام نہ وٺي).
(3) قصور ٿي وڃيس تہ اعتراف ڪري ۽ عذر گهري.
(4) پنهنجي گناهن جو سچي دل سان اقرار ڪري.
(5) شعريت جي آدابن جي حفاظت ڪري.
(6) حرام ۽ شڪي شين ڏانهن هٿ نہ ڊگهيڙي.
(7) محظورات (قبيح يا خراب معاملن) کان پنهنجي حواسن جي حفاظت ڪري.
(8) پنهنجي نفس کي غفلت کان پري رکي.
(9) شهوتن کي ترڪ ڪرڻ جي مقصد سان هميشہ مجاهدن ۾ مشغول رهي. ڇاڪاڻ تہ جنهن پنهنجي نفساني خواهشن سان موافقت ڪئي، ان جي صفوة (قلب جي صفائي) معدوم ٿي ويندي.

(10) الله تعاليٰ سان جيڪي عهد ٻڌا اٿس انهن جي حفاظت ڪري؛ ڇاڪاڻ تہ عهد جو ٽوڙڻ هن طريقي ۾ ائين آهي جيئن دين کان نڪرڻ.

(11) پنهنجي اميدن کي نهايت مختصر ڪري.

(12) عورتن جي رفاقت قبول نہ ڪري.

(13) ابناء الدنيا (دنيا جي طالبن) کان دور رهي. انهن جي محبت سالڪ جي حق ۾ زهر قاتل آهي. انهن کي تہ سالڪ جي صحبت مان ڪجھ نفعو ممڪن آهي، پر سالڪ کي انهن جي صحبت مان يقيني نقصان آهي. الله تعاليٰ فرمائي ٿو: "ولا تطِع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا." (۽ نہ چوڻ مڃ ان شخصِ جو جنهن جي قلب کي اسان پنهنجي ذڪر کان غافل ڪري ڇڏيو آهي).

تبصرو:

طوالت جي خوف کان مون ڪجھ فصلن جو خلاصو حذف ڪري ڇڏيو آهي، مگر جيڪي ڪجھ لکيو آهي اهو مقصد ظاهر ڪرڻ جي لاءِ بلڪل ڪافي آهي تہ صحيح اسلامي تصوف سراسر قرآن ۽ حديث مان ورتل آهي، جيئن جو امام قشيري رحہ جي هن رسالي جي تعارف مان چڱيءَ طرح واضح ٿي سگهي ٿو. ٻي ڳالھ جيڪا قابل غور آهي، سا اها آهي تہ مڙني متقدمين صوفين (محاسبي رحہ، خراز رحہ، نفري رحہ، ڪلاباذي رحہ، سراج رحہ ۽ ابو طالب مڪي رحہ) متفق طور تي پنهنجي تصنيفن ۾ شرڪ ۽ بدعت جي ترديد ڪئي آهي ۽ سلوڪ طيءِ ڪرڻ کي شريعت جي تعبيداري تي موقوف ڪيو آهي. سعدي رحہ هن شعر ۾ انهن بزرگن جي ارشادن جي ترجماني ڪئي آهي:

محال است سعدی که راه صفا
توان رفت جز دریے مصطفیٰ

(اي سعدي! ناممڪن آهي، جو ڪوئي شخص رسول الله ﷺ جي پيروي کانسواءِ (ٻئي ڪنهن ذريعي سان) سلوڪ (تصوف جو رستو) طيءِ ڪري سگهي).

مون اها وضاحت ان ڪري ڪئي آهي تہ اڄ ڪالھ تصوف جا مخالف اهو چئي ڪري مسلمانن کي تصوف کان بدظن ڪن ٿا تہ تصوف تہ شرڪ ۽ بدعت جي تعليم ڏئي ٿو ۽ ان جي ثبوت ۾ موجوده

دور جي ڪجھ صوفين جي قولن ۽ عملن کي پيش ڪن ٿا. حالانڪ اها ڳالھ ظاھر ظهور امانت ۽ ديانت جي خلاف آهي. جھڙي طرح قرآن يا اسلام کي مسلمانن جي بداعمالين، عقيدن ۽ عملن جي خرابين ۽ اخلاقي برائين جو ذميدار قرار نٿو ڏئي سگھجي اھڙي طرح اسلامي تصوف کي ڪجھ مسلمان صوفين جي مشرڪاڻن عقيدن ۽ عملن جو ذميدار قرار نٿو ڏيئي سگھجي. جيڪو تصوف ڪنھن انسان کي شرڪ ۽ بدعت جي تلقين ڪري ٿو اسان اھڙي تصوف کان خود بيزار آهيون ۽ هزار ڀيرا الله جي پناه گھرون ٿا. سچي صوفيءَ کان وڌيڪ مؤحد ڪو ٿي ئي نٿو سگھي، ڇاڪاڻ ته اهو لا الہ الا الله جو مطلب فقط اهوئي نٿو وٺي ته لامعبود الا الله بلڪ هُو ان جو مطلب هي به سمجھي ٿو ته:

(1) لا مقصود الا الله.
(2) لا مطلوب الا الله.
(3) لا خالق الا الله.
(4) لا رازق الا الله.
(5) لا مالڪ الا الله.
(6) لا حاڪم الا الله.
(7) لا آمر الا الله.
(8) لا متصرف في الوجود الا الله.
(9) لا مؤثر في الوجود الا الله.
(10) لا كاشف الضّر الا الله.
(11) لا دافع البلاءِ الا الله.
(12) لا قاضي الحاجات الا الله.
(13) لا حل المشكلات الا الله.
(14) لا سميع الدعاء الا الله.
(15) لا مجيب الدعوات الا الله
(16) لا رافع الدرجات الا الله.
(17) لا معطي ولا مانع الا الله.
(18) لا منزل الغيث الا الله.
(19) لا معز ولا مذل الا الله.
(20) لامحي ولا مميت الا الله.
(21) لا فاعل (في الحقيقة) الا الله.

(22) لا موجود (في الحقيقة) الا الله.

سچو صوفي غير الله کي مشڪل ڪشا ته ڇا ميڄيندو، اهو ته غير الله کي حقيقت ۾ فاعل ئي نٿو مڃي بلڪ غير الله کي درحقيقت موجود ئي نٿو مڃي. تصوف جو سچو دارو مدار ئي غير الله جي نفي تي آهي. جيڪو صوفي غير الله ڏانهن راغب ٿئي اهو صوفي ئي نه آهي، مشرڪ آهي. ڇاڪاڻ ته قرآن مجيد جي آيت "وَ الي ربک فارغب" ان کي ان فعل کان روڪي رکي ٿي. استمداد عن الغير[1] ته پري جي ڳالھ آهي، صوفي ته غير الله ۾ ذاتي قدرت يا قوت ئي نٿو مڃي، ڇاڪاڻ ته هيءَ آيت هر وقت ان جي سامهون رهي ٿي، "ماشاءَ الله لاقوة الا بالله." اڪبر الھ آباديءَ هن آيت کي هن طرح بيان ڪيو آهي :-

جو غير خدا کو مانتا هو قادر
اکبر بخدا که وه مسلمان هی نهیں

1_ غير کان مدد گهرڻ (سنڌيڪار).

فصل ڏهون

ابو سعيد ابن ابي الخير

تمهيد:

ابو سعيد جيتوڻيڪ صاحب تصنيف صوفين مان نہ آهي، مگر مون ان جو تذڪرو ان ڪري ڪيو آهي تہ ان جي تعليم ۾ غير قرآني عناصر ڏٺا وڃن ٿا. اهڙي طرح قارئين کي ان حقيقت کان واقفيت حاصل ٿي ويندي تہ پنجين صدي هجريءَ کان تصوف ۾ غير اسلامي عقيدا داخل ٿيڻ شروع ٿي ويا هئا ۽ جيئن تہ مسلمانن جي ٻين جماعتن وانگر صوفين وٽ بہ تحقيق جو دروازو بند ٿي ويو هو، ان ڪري اهي غير اسلامي عقيدا هوبهو اسلاف کان اخلاف (بعد ۾ اچڻ وارا) ۾ منقول ٿيندا رهيا ۽ ڪنهن صوفي يا سجاده نشين يا شيخ انهن عقيدن ۽ فڪر ۽ تعليم تي تحقيقي نظر نہ وڌي. اگر ڪا ڳالھ واضح طور تي عقل جي خلاف نظر بہ آئي تہ ان جي تاويل ڪئي. ڇاڪاڻ تہ اسلاف جي غلطيءَ کي غلطي چوڻ سمورن صوفين ۾ سوءِ ادب[1] سمجهيو ويندو هو. ۽ جيڪڏهن ڪو شخص غلطي منسوب ڪرڻ جي جرئت ڪندو هو تہ ان کي هي مصرع ٻڌائي خاموش ڪيو ويندو هو تہ

خطائے بزرگان گرفتن خطاست

ان جو نتيجو اهو نڪتو تہ سمورن سلسلن جا شيخ "معصوم عن الخطا" ٿي ويا ۽ ٻين فن جيان تصوف ۾ انڌي تقليد جي بازار گرم ٿي ويئي.

ان تقليد مان سڀ کان وڏو نقصان اهو پهتو تہ سوين غلط ۽ ضعيف ۽ موضوع روايتون "ارشاد نبوي" جي مقدس نالي سان سڃجي ڪري مسلمانن ۾ مقبول ٿي ويون. ان جو سبب اهو هو تہ صوفي سڳورا فقط صوفي هئا، محدث نہ هئا يعني اهي روايت ۽ درايت[2] ۽ جرح ۽ تعديل کان اڻ واقف هئا. اهي ڪنهن شخص جي.چوڻ مطابق (گناه برگردن راوي) مثلن کي جيئرو ڪري سگهن پيا، پر ڪوڙين ۽ سچين حديثن

1ـ بي ادبي، گستاخي ـ (سنڌيڪار)

2ـ اهي اصول جن جو مقصد ڪنهن روايت کي عقلي طور تي پرکڻ آهي. (سنڌيڪار)

۾ تميز نہ ڪري سگھن پيا. اهوئي سبب آهي تہ شيخ هجويري رحہ جهڙي بزرگ (م 472ھ) جي تصنيف ۾ موضوع حديثون ڏنيون وڃن ٿيون. ۽ اهي ماڻهو تہ خير فقط صوفي هئا، حجة الاسلام امام غزالي رحہ [1] جي احياءُ العلوم ۾ ڪيتريون ئي موضوع ۽ ڪيتريون ضعيف (ناقابل اعتماد) روايتون، حديث نبوي صہ جي نالي سان داخل آهن ۽ اسلام جا دشمن انهن روايتن کي مستدل * بڻائي ڪري اسلام تي طعني بازي ڪن ٿا. جيئن تہ مان ان موضوع تي هن ڪان اڳ ۾ تفصيل سان خيال جو اظهار ڪري چڪو آهيان، ان ڪري هن جملي تي ان تمهيد کي ختم ڪريان ٿو تہ جيستائين مسلمان قرآن مجيد جي هن آيت کي هر وقت سامهون نہ رڪندا، اهي زندگيءَ جي ڪنهن شعبي ۾ بہ ترقي ڪري سگھن وَلا تَقفُ ما ليس لڪ بہ علم. "جنهن ڳالھ جي صحت جو توکي يقين نہ هجي ان جي پيروي نہ ڪر." (17 : 36).

مقدمو

ابو سعيد جا حالات ٻن ڪتابن ۾ ملن ٿا: هڪ جو نالو "حالات و سخنان شيخ" آهي، ٻئي جو نالو "اسرار التوحيد في مقامات ابي سعيد" آهي. پوئين ڪتاب جو مصنف ابو سعيد جي پوٽي جو پوٽو هو. چمن زاد[2] پروفيسر نڪلسن انهن ٻنهي قلمي نسخن جي مدد سان ابو

1_ امام صاحب رحہ بيشڪ زماني جي بيمثال هستي آهن. هو ساڳئي ئي وقت منطقي بہ هو، متڪلم بہ هو، فلسفي بہ هو، عالم دين بہ هو، صوفي بہ هو، اسلام جو مناظر بہ هو، خطيب بہ هو، واعظي بہ هو، مدرس بہ هو ۽ زاهد بہ هو، مگر محدث نہ هو، نہ تہ موضوع روايتون احياءَ العلوم ۾ داخل نہ ڪري ها. (مؤلف)

2_ چمن زاد جي ترڪيب ڪلام اقبال مان ورتل آهي هُن پيام مشرق ۾ گوئٽي سان پنهنجي ڀيٽ جي سلسلي ۾ اهو دل کي چيريندڙ تير، هڪ مرده قوم جي سيني ۾ داخل ڪري پنهنجي دل جي ڀاھ ڪڍي هئي:

او چمن زادے، چمن پرورده
من دميدم از زمين مرده

مرده پرست قوم ان جي مرڻ کانپوءِ سندس مزار تي هڪ لک وڏيڪ رقم خرچ ڪري چڏي مگر سندس زندگيءَ ۾ ڪيس ويھ. پنجويھ هزار رپيا بہ نہ ڏنا، جو هو ڊاڪٽر جمعيت سنگھ ۽ ڊاڪٽر الاهي بخش جي مشوري تي عمل ڪري ها يعني علاج جي غرض سان ويانا هليو وڃي ها. اهو مڃجي ٿو تہ موت جو علاج نہ آهي مگر ان جي دل جي حسرت تہ نہ رهجي ها. هاڻ سندس قبر تي گلن جون چادريون چڙهائڻ منهنجي راءِ ۾ سائس خوبصورت مذاق ڪرڻ آهي. (مؤلف عفي عنہ).

* اهي روايتون جنهن ڪان پنهنجي مدعيٰ کي ثابت ڪرڻ لاءِ دليل بنائجي (سنڌيڪار)

سعيد جي سوانح حيات ۽ عقيدن ۽ تعليم تي هڪ طويل مقالو لکيو هو، جيڪو "Studies in Islamic Mysticism" ۾ شامل آهي. مون انهيءَ مقالي جو خلاصو پنهنجي لفظن ۾ پيش ڪيو آهي:

سوانح حيات:

ابو سعيد فضل الله 357 ھ (967ع) ۾ محنہ (خراسان) جي مقام تي پيدا ٿيو. ابتدائي تعليم (صرف و نحو) پنهنجي وطن ۾ ئي ابو القاسم بشر ياسين کان حاصل ڪيائين، جنهن ننڍي عمر واري شاگرد ۾ تصوف جو ذوق بہ پيدا ڪري ڇڏيو. اهوئي سبب آهي جو ابو سعيد سڄي زندگي ان جو احسانمند رهيو.

وڌيڪ علمن جي تحصيل جي لاءِ مرو آيو. هتي پنجن سالن تائين ابو عبدالله الحصري کان ۽ وڌيڪ پنجن سالن تائين ابوبڪر القفال کان مختلف علم ۽ فن حاصل ڪيائين. هتان سرخس پهتو ۽ ابو علي ظاهر (م 389ھ) کان تفسير ۽ حديث جو درس ورتائين. هتي شيخ ابو الفضل جي هٿ تي بيعت ڪيائين. ابو سعيد جو بيان آهي تہ بيعت کان پوءِ شيخ مون کي حڪم ڏنو تہ حجري ۾ ويهي پوري توجهہ سان الله ڪندو رهہ تنهنڪري مان ستن سالن تائين لڳاتار رات ڏينهن الله ئي چوندو رهيس ايتري تائين جو منهنجي هر وار جي پاڙ مان الله ئي الله جي صدا اچڻ لڳي. ان کانپوءِ زبردست ذهني ڪشمڪش شروع ٿي. مجبوراً مون الله کان دعا ڪئي. ”يا الله! تون ڄاڻين ٿو تہ منهنجو ڪتابي علم مون کي توکان ڦيري رهيو آهي ۽ مان توکي حاصل ڪرڻ چاهيان ٿو ان ڪري تون پنهنجي فضل سان منهنجي مدد فرماءِ.“

ڪجهہ عرصي کانپوءِ ابوالفضل، ابو سعيد کي ابو عبدالرحمٰن السلمي نيشاپوري[1] ڏانهن موڪليو، جنهن کيس سلوڪ جي تڪميل ڪرائي ۽ خرقو عنايت فرمايو. تڪميل جو درجو حاصل ڪرڻ تي خرقہ پوشي کان پوءِ ابو سعيد پنهنجي شيخ (ابو الفضل) جي خدمت ۾ حاضر ٿيو. ان کيس مبارڪباد ڏني ۽ حڪم ڏنو تہ هاڻ پنهنجي وطن محنہ ۾ مستقل قيام ڪر ۽ ماڻهن کي الحق جو رستو ڏيکارج.

ابو سعيد پنهنجي رياضت ۽ مجاهدي جي سلسلي ۾ لکيو آهي تہ: ” جڏهن سلوڪ ۾ قدم رکيم تہ هيٺين معاملن کي پنهنجي نفس تي

1ـ طبقات الصوفيہ جو مصنف. ان جي وفات 412 ھ (1021) ۾ ٿي.

لازمي ڪري ڇڏيم:

(الف) روزي جي ڪثرت.
(ب) حرام يا ناپاڪ غذا کان پرهيز.
(ج) ذڪر جي ڪثرت.
(د) شب بيداري.
(هه) نامحرم عورت کان غض بصر (نظرون جهڪائڻ).
(و) ترڪ سوال.
(ز) تسليم ۽ رضا.
(ح) بازار ڪان پرهيز.
(ط) مسجد ۾ قيام.
(ي) شريعت جي پيروي.
(ڪ) رات ڏينهن جي تلاوت ۾ قرآن پورو ڪندو هوس.
(ل) تخت يا کٽ تي سمهڻ ڇڏي ڏنو هئم.

مرشد جي حڪم سان محنه ۾ اچي مقيم ٿيو، مگر والدين جي وفات کانپوءِ ستن سالن تائين جهنگلن ۾ ڦرندو رهيو. اهو زمانو خلوت ۽ مراقبن ۾ گذاريائين. مرشد جي وفات کان پوءِ ٻئي مرشد جي طلب ۾ آمل (طبرستان) جو سفر ڪيائين، جتي شيخ ابو العباس القصاب جي خانقاه خاص (ماڻهن) جي رجوع ڪرڻ جو مرڪز بڻيل هئي. شيخ جماعت خاني ۾ هڪ حجرو ڪيس ڏيئي ڇڏيو. ان ۾ هڪ سال تائين مراقبن ۾ مشغول رهيو. موڪلائڻ وقت شيخ ڪيس خرقو عطا فرمايو. ان وقت شيخ جي عمر چاليهه سال هئي ۽ شيخ جي سوانح نگار لکيو آهي ته ان عمر ۾ ان کي عرفان ڪامل (معرفت ڪامل) حاصل ٿيو هو. هتان شيخ ابو سعيد نيشاپور جو رخ ڪيو. هتي هڪ دولتمند شخص خواجه محمود، جيڪو صوفين جو مربي هو، ڪيس ابو علي طرسوسي جي خانقاهه جو ناظم الامور بڻايو. جيئن ته شيخ نهايت ڪشف ۽ ڪرامت جو صاحب هو، ان ڪري ٿورن ئي ڏينهن ۾ سڄي شهر ۾ ان جي شهرت ٿي ويئي. قدرت جو قانون آهي ته شهرت ريس ۽ ساڙ جو سبب بڻجي ويندي آهي. تنهنڪري نيشاپور جا شيعا ۽ ڪراميه[1] مذهب جا پوئلڳ ٻئي

1ـ ان فرقي جي ماڻهن جو عقيدو اهو هو ته خدا برابر جسم رکي ٿو تنهنڪري اهي ماڻهو يد الله ۽ وجه الله جي لغوي معنيٰ مڃيندا هئا ته واقعي خدا جا هٿ به آهن ۽ ان جو چهرو به آهي.

سنڌس خلاف ٿي ويا. شعين جو اڳواڻ قاضي سعيد هو ۽ ڪرامين جو پيشوا ابوبڪر اسحاق هو. انهن ليڊرن شيخ جي خلاف هڪ محضر[1] مرتب ڪري غزني موڪليو. حڪومت ان جي پوئتان اهو فيصلو لکيو ته شافعي ۽ حنفي علماءَ ان جي باري ۾ جيڪا فتويٰ ڏين ان تي عمل ڪيو وڃي. مگر سمورا مخالف شيخ جي ڪرامتن کان اهڙا مرعوب ٿيا جو خاموش ٿي ويا ۽ شيخ جي شهرت ٻيڻي ٿي وئي.

شيخ ابو سعيد ڏگهي عرصي تائين نيشاپور ۾ قيام ڪانپوءِ پنهنجي وطن ڏانهن موٽيو ۽ اُتي 440هه (1049ع) ۾ 83 سالن جي عمر ۾ وفات ڪيائين.

شيخ ڏانهن ڪوڙ ساريون رباعيون به منسوب آهن. مگر ان جي سوانح نگارن ان ڳالهه جي وضاحت ڪئي آهي ته هن سڄي عمر ۾ ڪو به شعر نه چيو. ها اهو ضرور آهي ته هُو پنهنجي گفتگو ۾ رباعيون ۽ شعر ڪثرت سان پڙهندو هو. موجوده زماني ۾ رباعين جو جيڪو مجموعو ان جي نالي سان بازار ۾ وڪامجي رهيو آهي، اهو خواجه معين الدين اجميري رحه جي ديوان وانگر بلڪل جعلي آهي.

عقيدا ۽ تعليم

تصوف جي تعريف:

صوفي اهو آهي جيڪو الله جي رضا تي راضي رهي، ۽ تصوف ٻن شين جو نالو آهي: هڪ ئي طرف ڏانهن ڏسڻ ۽ هڪ ئي طريقي تي زندگي گذارڻ. صوفي جي لاءِ هر قسم جي تڪلفن کان آزاد ٿيڻ ضروري آهي. ”اي سالڪ! تنهنجي حق ۾ تويءَ تو (تنهنجي ذات) کان وڌيڪ ڪا به شيءِ زحمت ۽ ڪلفت جو سبب نه آهي.“

قول:

(1) هڪ پيري شاگردن ۽ مريدن کي چيائين: هي تصوف به ته شرڪ آهي! انهن حيرت وچان پڇيو ته اهو ڪيئن؟ ورائيائين: ”تصوف نالو آهي نفس کي غير الله ۾ مشغول ٿيڻ کان باز رکڻ جو. مگر الله کانسواءِ غيرالله جو وجود ئي ڪٿي آهي؟ غيرالله ته موجود

1_ اهو ڪاغذ جنهن تي ڪنهن ڳالهه جي لاءِ ماڻهو پنهنجي صحيح ۽ مهرون هڻن. (سنڌيڪار)

ٿي ناهي.“

(2) هڪ پيري چيائين: ”خدا تائين پهچڻ جو رستنو فقط هڪ قدم جو آهي. پنهنجي خودي کان ٻاهر نڪرڻ جي لاءِ هڪ قدم کڻو، جلد خدا تائين پهچي ويندؤ.“

(3) فنا جو مفهوم اهو آهي ته الله کان سواءِ ڪا شيءِ موجود نه آهي.

(4) من عرف نفسہ فقد عرف ربہ جو مطلب اهو آهي ته جيڪو شخص اهو ڄاڻي ٿو ته مان معدوم آهيان، سو اهو ڄاڻي ٿو ته خدا موجود آهي. مگر اهو علم عقل ۽ دانائي جي ذريعي حاصل نٿو ٿي سگهي، بلڪ عرفان (معرفت) جي ذريعي حاصل ٿي سگهي ٿو. عرفان جو مقام قلب آهي ۽ اهو پاڪ ۽ صاف قلب هڪ روحاني آلہ (Faculty) آهي، نه ڪي اهو قلب جيڪو گوشت ۽ رت جو مجموعو آهي.

(5) اهو عرفان حقيقت ۾ ”سر الله“ يعني خدا جو راز آهي ۽ هڪ فضل آهي، جيڪو انساني قلب تي نازل ٿئي ٿو. ان جو تفصيل هيءَ آهي: جڏهن ٻانهي تي توحيد جو راز عيان ٿئي ٿو ته ان کي اهو معلوم ٿئي ٿو ته سمورن فعلن جو سرچشمو الله آهي ۽ هر جاءِ ان جو جلوو آهي.

(6) اُن الواحد سان محبت ڪريو جنهن کي ڪڏهن به فنا نه آهي، ته جيئن ان جي محبت جي ڪري توهان به غيرفاني ٿي وڃو.

(7) ڪنهن پڇيو شر ڇا آهي؟ ۽ خراب ۾ خراب شر ڪهڙو آهي؟ وراڻيائين: ” تون شر آهين ۽ بدترين شر اهو آهي ته تون ان حقيقت کان آگاهه نه ٿئين ته تون شر آهين.“

(8) اهو خيال ڪرڻ ته فلاڻي شخص مون کي اذيت پهچائي يا فلاڻي ماڻهوءَ مون کي راحت پهچائي، شرڪ آهي.

(9) استقامت اها آهي ته هڪ چوڻ ڪانپوءِ ڪڏهن به ٻہ نه چوي.

(10) ”ڪشش جي تقاضا ڪوشش آهي جنهن کان سواءِ بينش (ڏسڻ جي قوت) حاصل نٿي ٿي سگهي.“

نوٽ: ان جو مطلب اهو آهي ته جڏهن خدا ڪنهن کي پاڻ ڏانهن ڇڪي ٿو ته ان جو فرض اهو آهي ته پنهنجي طرفان به ملاقات جي ڪوشش ڪري نه ته ڪاميابي حاصل نه ٿي سگهندي.

(11) الله تعاليٰ تائين پهچڻ جي لاءِ نياز مندي کان وڌيڪ ويجهڙائي

وارو رستو ڪو ناهي.

(12) سچو ولي اهو آهي جيڪو انسانذات جي خدمت ڪري ٿو.

(13) الله پاڪ جو قرب حاصل ڪرڻ جو بهترين ذريعو يا طريقو اهو آهي ته انسانن جي دلداري ۽ تسلي ڪئي وڃي.

(14) هڪ ڀيري ابو سعيد نيشاپور ۾ وعظ ڪري رهيو هو. هڪ عالمِ دين بہ مجلس ۾ موجود هو. هن پنهنجي دل ۾ چيو هي ڳالهيون نہ قرآن جي ستن منزلن ۾ نہ ڪٿي داخل نہ آهن. ان وقت ابو سعيد ساڻس مخاطب ٿي چوڻ لڳو، "هي ڳالهيون قرآن جي انين منزل ۾ درج ٿيل آهن." ان عالم پڇيس، "اها ڪهڙي آهي؟" ابو سعيد چيو، "ست منزلون تہ هي آهن: "يا يها الرسول بلغ ما اُنزل اليک." (5:71) (اي رسول (ﷺ) ماڻهن تائين پهچائي ڇڏ جيڪو ڪجھ پاڻ (ﷺ) جي رب جي طرفان پاڻ (ﷺ) تي نازل ڪيو ويو آهي). انين منزل هيءَ آهي: "فَاوحيٰ الي عَبده مَا اوحيٰ." (پوءِ وحي نازل ڪئي الله پنهنجي ٻانهي ڏانهن جيڪا وحي (بہ) نازل ڪئي). (53: 10) توهان اهو سمجهو ٿا تہ ڪلام الله جو مقدار ۽ وسعت معين (مقرر) آهي. ائين نہ آهي. غير محدود (لامتناهي) ڪلام مان جيڪو رسول الله ﷺ تي نازل ٿيو، اهو تہ هي ستن منزلن وارو قرآن آهي ليڪن اهو ڪلام الله جيڪو الله پنهنجي ٻانهن جي قلبن تي نازل (القاء) ڪندو رهي ٿو اهو شمار ۽ حدن کان ٻاهر بہ آهي ۽ ان جو سلسلو بہ ختم نٿو ٿي سگهي. الله پنهنجي ٻانهن جي دلين تي هر گهڙيءَ لقاءَ ڪندو رهي ٿو تنهنڪري رسول الله ﷺ فرمائين ٿا: "اتقوا فراسة المؤمن فهو ينظر بنور الله." (مومن جي فراست کان ڊڄندا رهو ڇاڪاڻ تہ اهو الله جي نور سان ڏسي ٿو.)

تبصرو:

مناسب معلوم ٿئي ٿو تہ هتي پروفيسر نڪلسن جو تبصرو هوبهو ڏنو وڃي. هو لکي ٿو:

"ان جواب ۾ ابو سعيد ان جزوي، محدود ۽ مڪاني وحي کي فراموش ڪري ڇڏيو آهي، جنهن تي اسلام قائم آهي ۽ اُنهيءَ ڪلي، غير محدود ۽ دوامي وحي کي مستدل (اهي روايتون جنهن کان پنهنجي مدعيٰ کي ثابت ڪرڻ لاءِ دليل بنائجي) بنايو آهي، جنهن جو مشاهدو

صوفي پنهنجي دلين ۾ ڪن ٿا. ضابطي جي مطابق وڏي ڪان وڏو صوفي به اهڙي دعويٰ ڪرڻ جي جرئت نٿو ڪري سگهي... ابو سعيد اهو نٿو چوي ته جزوي ۽ ڪُلي وحي پاڻ ۾ متضاد ٿين ٿيون. اهو قرآن جو انڪار به نٿو ڪري بلڪ هُو ان جي آخري ۽ مطلق معيار حق هجڻ جو انڪار ڪري ٿو. هو پنهنجي انهيءَ فلسفي جي تائيد ۾ گهٽي ياڳي قرآني آيتون پيش ڪري ٿو. مگر جڏهن ان کي قرآن مان تائيد نٿي ملي ته ان وقت هُو پنهنجي اعتراض ڪندڙن کي انهيءَ مخفي اطلاع جي مدد سان خاموش ڪري ڇڏي ٿو، جيڪو ان کي خدا جي طرف کان حاصل ٿئي ٿو."[1]

ان ڪانپوءِ مان پنهنجو تبصرو هيٺ پيش ڪريان ٿو:

واضح هجي ته نڪلسن نه اسلام جو پيروڪار آهي، نه اسلام جو همدرد آهي. ان جي باوجود هُن اها حق جي ڳالهه چئي ڇڏي ته ڪوبه صوفي، خواهه اهو ڪيترو ئي آزاد خيال ڇو نه هجي، اهڙي دعويٰ ڪرڻ جي جرئت نٿو ڪري سگهي. حقيقت به اها ئي آهي ته ابو سعيد جي اها دعويٰ شريعت جي ڪسوٽيءَ تي پوري نٿي لهي سگهي. ان کان علاوه ابو سعيد جي ان جواب ۾ هڪ منطقي نقص به ڏنو وڃي ٿو جنهن کي اصطلاح ۾ بناء الفاسد علي الفاسد [2] چون ٿا. ان جو تفصيل اها آهي ته پهرين اُن هيءَ فاسد عقيدو گهڙي ورتو ته، "فَا وحي الي عَبده ما اوحي." مان قرآن جي اڻين منزل ثابت ٿئي ٿي. ان عقيدي جي فاسد هجڻ تي دليل اهو آهي ته جيڪڏهن "ما اوحي" قرآن جو جز (اڻين منزل) هجي ها ته اهو قرآن ۾ داخل هجي ها. جيئن ته اهو (ما اوحي) قرآن ۾ داخل يا شامل نه آهي ان ڪري اهو قرآن جو حصو به نه آهي. انهيءَ باب ۾ مقصد هيءَ آهي ته اهو (ما اوحيٰ) هڪ راز آهي عبد ۽ معبود جي وچ ۾ جنهن کي نه اسان ڄاڻي سگهون ٿا ۽ نه ان جي ڄاڻڻ جي لاءِ اهل آهيون.

ان فاسد (خرابي) تي هن ٻيو فاسد اهو مبني ڪيو ته مان جيڪي ڪجهه چئي رهيو آهيان اهو ان "ما اوحي" مان ماخوذ ۽ اقتباس ٿيل آهي. ان تي دليل اهو آهي ته اگر اهو (ما اوحي) عام هجي ها ته سڀني مسلمانن کي ان جو علم هجي ها ۽ سڀ ان مان دليل وٺي سگهن پيا.

1_ مطالعه تصوف اسلام ص 60

2_ غلطي جو غلطي تي بنياد رکڻ (سنڌيڪار)

ليڪن اهو تہ مجهول ۽ غيرمعلوم آهي ڇاڪاڻ تہ قرآن ۾ ذڪر ٿيل نہ آهي ان ڪري ابو سعيد جو ان مجهول کي پنهنجو مستدل[1] بنائڻ سراسر عقل جي خلاف آهي، ڇاڪاڻ تہ ان ڳالهہ جو ڪهڙو ثبوت آهي تہ ابو سعيد ان غير معلوم کان آگاهہ آهي. جيڪڏهن خدا جي مشيئت اها هجي ها تہ عبد کان علاوه ڪو ٻيو بہ ان کان آگاهہ ٿي سگهي ٿو تہ اهو ان کي ظاهر ڪري ڇڏي ها، يعني قرآن ۾ داخل ڪري ها. ما اوحي جو جملو ان ڳالهہ تي ڪليل دلالت ڪري رهيو آهي تہ ان جو مضمون يا مفهوم عبد کان علاوه ٻئي ڪنهن انسان جي علم جي احاطي ۾ نہ آهي ۽ نہ ئي ٿي سگهي ٿو.

ٻيو اعتراض اهو آهي تہ ابو سعيد پنهنجي الهام يا القاءَ کي بغير دليل جي ان قابل سمجهيو تہ هُن ان کي عوام جي اڳيان حڪم ۽ يقين واري انداز سان پيش ڪيو ۽ جڏهن اعتراض ڪندڙ اعتراض ڪيو تہ ان کي اهو چئي ڪري مرعوب ڪري ڇڏيائين تہ اها ڳالهہ قرآن جي انهن منزل ۾ درج ٿيل آهي جنهن کان مان واقف آهيان. حالانڪ غير نبيءَ جي الهامن جي صحت جو معيار اهو آهي تہ اهي قرآن جي خلاف نہ هجن. سمورن ڪشف ۽ شهود[2] جي صاحبن جو ان تي اجماع آهي تہ فقط اهو ئي الهام، القاء رباني آهي، جيڪو ڪلام رباني (قرآن) مان ثابت ٿي سگهي. جيڪڏهن قرآن جي خلاف يا رسول الله ﷺ جي فرمان جي خلاف آهي تہ اهو القاء شيطاني آهي.

ابوسعيد جي انهن ڳالهين کي مدنظر رکي ڪري مون تمهيد ۾ ان ڳالهہ جي وضاحت ڪئي آهي تہ ان جو تصوف ان جي گمان ڪيل تقدس جي باوجود ڪتاب ۽ سنت جو پابند نہ آهي. هن پنهنجي ان قسم جي ”ارشادن“ مان تصوف ۾ ان عظيم فتني جو دروازو کولي ڇڏيو جيڪو اڳتي هلي ڪري اباحت مطلق (مطلق جائز) جي شڪل ۾ ظاهر ٿيو. ۽ ان جي نتيجي ۾ صوفين جو هڪ اهڙو گروهہ پيدا ٿي ويو جن کي شراب جي پيالي ۾ رخ يار جو عڪس نظر اچڻ لڳو ۽ جن هر گمراهي کي طريقت ۽ هر شرڪ کي توحيد بنائي ڇڏيو. تنهنڪري

1ـ اهي روايتون جنهن کان پنهنجي مدعي کي ثابت ڪرڻ لاءِ دليل بڻائجي. (سنڌيڪار)

2ـ تصوف جي اصطلاح ۾ شهود مان مراد اهو درجو آهي جنهن ۾ حق جو جلوو بلڪ هر شيءِ عين حق نظر اچي. (سنڌيڪار)

اڄ پاڪستان ۾ اهڙا صوفي ب موجود آهن جيڪي پنهنجي پاڻ کي قلندر چون ٿا ۽ پينگ پيئڻ ڪانپوءِ "چوٿين" کي "پهريون" ۽ آخر کي اول بڻائي ڇڏين ٿا.

نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا.

(15) هڪ ڏينهن ابو سعيد پنهنجي مريدن سان گڏ قوالي ٻڌي رهيو هو ته ايتري ۾ نماز جو وقت ٿي ويو، مگر هُو نماز جي لاءِ نه اُٿيو. ڪنهن شخص چيو ته سائين! اذان ٿي چڪي آهي. جماعت ۾ شريڪ ٿيو. ابو سعيد چيو، "اسان نماز ئي پڙهي رهيا آهيون." اهو ٻڌي ڪري اهو شخص محفل مان اُٿي هليو ويو.

اها حڪايت "اسرار التوحيد" تان نقل ڪئي ويئي آهي. جيڪڏهن اها صحيح آهي ته ابو سعيد جو اهو جواب بلڪل غلط آهي؛ ڇاڪاڻ ته قوالي ڪنهن تاويل سان ب نماز جو بدلو نٿي ٿي سگهي. انهن ئي ڳالهين تصوف کي بدنام ڪري ڇڏيو.

(16) هڪ ڏينهن ابو سعيد چيو، "ماڻهو چون ٿا ته ابو سعيد طاقت جي باوجود حج جو فرض ادا نه ڪيو. منهنجو جواب اهو آهي ته، الله جو سچو ٻانهو جتي ويهي رهي ٿو، بيت المعمور اُتي اچي وڃي ٿو ۽ خود ان جو طواف ڪري ٿو."

ابو سعيد جو اهو جواب ب غلط بلڪ پڌري گمراهي آهي. رسول الله ﷺ کان وڌيڪ "الله جو سچو ٻانهو" ڪير ٿي سگهي ٿو؟ مگر بيت المعمور ته ڇا، ڪعبو ب پاڻ سونهارن ﷺ جن وٽ نه آيو. تاريخ شاهد آهي ته پاڻ ﷺ خود ڪعبي ڏانهن ويا هئا ۽ سيني صحابين سڳورن رضي الله عنهم وانگر پاڻ سونهارن ﷺ جن ب خود ان جو طواف ڪيو هو.

نڪلسن "حالاتِ و سخنان شيخ" جي حوالي سان لکيو آهي ته ابو سعيد خود ته حج تي ڇا ويجي ها، (پر هُو) پنهنجي مريدن کي ب ان فرض کان روڪيندو هو. تنهنڪري جيڪو مريد حج تي وڃڻ جو خيال ظاهر ڪندو هو ته ان کي مشورو ڏيندو هو ته مڪي وڃڻ جي بدران سرخس وڃي منهنجي مرشد ابوالفضل جي مزار جو طواف ڪر.

ان ڪانپوءِ نڪلسن هي وقتائتو تبصرو قلم جي حوالي ڪيو آهي:

"One sees what a menace to Mohammadan institutions the cult of the saints had already become." (Studies p.62)

ان جو ترجمو آهي :

”ان قسم جي ڳالهين سان هڪ شخص کي ان ڳالهه جو چڱي طرح اندازو ٿي سگهي ٿو تہ پنجين صدي هجريءَ ۾ ئي صوفين جو مذهب، شريعت محمدي جي ارڪانن جي حق ۾ ڪيتري قدر وبال (مصيبت) بنجي ويو هو.“

حق ڳالهه اها آهي تہ هر مسلمان نڪلسن جي ان تبصري تي سچي دل سان تصديق ڪندو.

(17!) هڪ ڀيري ابو سعيد مريدن کي چيو تہ ”جيڪو شخص مراقبي کانسواءِ خدا جو علم حاصل ڪري ٿو ان جي عبادت تي ڪا جزا مرتب نٿي ٿي سگهي. دوزخ ڇا آهي؟ انسان جي خودي. جنت ڇا آهي؟ انسان جي حالت بيخودي.“

منهنجو خيال آهي تہ ابو سعيد جي عقيدن ۽ فڪر کان واقفيت جي لاءِ اهي شاهديون بلڪل ڪافي آهن ۽ انهن سان منهنجي اها دعويٰ چڱيءَ طرح ثابت ٿي سگهي ٿي تہ پنجين صديءَ کان اسلامي تصوف ۾ غير اسلامي عقيدن جي ملاوٽ شروع ٿي ويئي هئي.

”اسرار التوحيد“ ۽ ”حالات و سخنان شيخ“ ۾ جيتري قدر ڪرامتون ابو سعيد سان منسوب ڪيون ويون آهن اهي سڀ غير مستند ۽ موضوع آهن. ان ڪري مون ڄاڻي واڻي انهن کي پيش ڪرڻ کان پرهيز ڪئي آهي. اقبال رحہ ڪيڏو نہ سنو چيو آهي تہ:

رها نه حلقهء صوفي ميں سوز مشتاقي،
فسانه هائے كرامات ره گئے باقي-



ڪتابيات
(BIBLIOGRAPHY)

(1) Logic and mysticism, by B. Rusell
(2) The Cultrural Heritage of India,3 Volumes.
(3) Brahama Sutra with Shanker's com. translated by Dr. Radah Krishnan.
(4) Idea of the Holy, by R. Otto.
(5) History of India Phil. by Dr. Radha Krishnan.
(6) Appearance and Reality, by F. H. Bradley.
(7) Hinduism and Budhism, by Eliot.
(8) Introdcuction to Brahma Sutras, by Dr. Thibant.
(9) ويو ڪ چو دامني، مصنف شنڪر اچاريہ.
(10) سوانح مولانا روم رحه از شبلي نعماني.
(11) History of Philosphy, by Dr. B. A. G.Fuller.
(12) The Philosophy of Plotinus, by Dr. R. Inge.
(13) Plotinus, by Miss G. Turnbull.
(14) Religious Platonism, by J.K
(15) The Mysteries of Mithra, by cumont.
(16) تفسير احڪام القرآن ابن العربي.
(17) افڪار غزالي رحه مؤلف مولانا محمد حنيف ندوي.
(18) Muslim Ethics, by Dr. Donaldson.
(19) Islam, by Prof. Guillaume.
(20) Muhammadanism, by Prof. Gibb.
(21) Lit. Hist. of the Arabs, by Nicholson.
(22) History of the Arabs, by Hitti.
(23) Lit. Hist. of Persia, by Browne.
(24) Pantheism, by Dr. Hunt.
(25) Aspects of Islam, by D.B. Mc Donald.

(26) Sufism, by Prof. Arberry.

(27) سيرالا ولياء، مصنف خواجہ مير خورد.

(28) Introduction to مقدمہ مفحات الانس، از مهدي توحيد پور

(29) Al-Ibana, by Dr. Dlein.

(30) The Caliphate, by Sir W. Muir.

(31)The Shia in India, by J. N. Hillister.

(32) خاندان نوبختي، مؤلف پروفيسر عباس اقبال.

(33) الملل والنحل، مؤلف امام شهرستاني.

(34) الملل والنحل، مصنف علامہ ابن حزم ظاهري.

(35) The Fatimide Caliphate, by Dr. O. leary.

(36) Islamic Quarterly vol.vi, 1961.

(37) Kashmir under the Sultans.

(38) جواهر غيبي، مؤلف سيد مظفر علي چشتي اڪبر آبادي.

(39) مقدمہ ديوان شمس تبريز، از جلال همائي.

(40) مڪتوبات شيخ الاسلام حضرت مولانا مدني رحہ.

(41) حيات جامي، از علي اصغر حڪمت.

(42) مقدمہء شرح گلشن راز، از آقائڪيد ڪيوان سميعي.

(43) مقدمہ ابن خلدون.

(44) ڪتاب الاشارات و التنبيهات، ابن سينا باطني.

(45) ڪتاب الرعاية لحقوق الله، از حارث محاسبي.

(46) ڪتاب الصدق، از ابو سعيد خراز.

(47) طبقات الصوفيہ از ابو عبدالرحمٰن السلمي.

(48) البدايہ والنهايہ ابن ڪثير.

(49) وفيات الاءعيان لابن خلڪان.

(50) التصوّف الاسلامي، مؤلف ڊاڪٽر البيئر نصري نادر.

(51) The Idea of Personality in sufism, by Nicholson.

(52) Sufism, by A. J Arberry.

(53) تاريخ بغداد، از خطيب بغدادي.

(54) التاريخ الڪامل، ابن اثير.

(55) حماسة الصغريٰ (ڇاپو آڪسفورڊ).

(56) اخبار الحلاج، مؤلف پروفيسر لوئي ماسنيون.

(57) التصوف الاسلامي، مؤلف ڊاڪٽر زڪي مبارڪ.
(58) ڪتاب المواقف والمخاطبات، للنفري.
(59) ڪتاب التعرف، مؤلف الڪلاباذي.
(60) ڪتاب اللمع، مؤلف ابو نصر سراج.
(61) قوت القلوب، از ابو طالب مڪي.
(62) رسالہ قشيريہ از امام قشيري.
(63) Readings From the Mystics of Islam, by Miss S. Smith.
(64) تذڪرة الاولياء، شيخ عطار.
(65) The Sufi Path of Love, by Miss S. Smith.
(66) Rabi'a the mystic, by Miss Smith
(67) تاريخ تصوف دراسلام، مؤلف ڊاڪٽر قاسم غني.
(68) تاريخ ادبيات ايران ،مؤلف ڊاڪٽر رضا زاده شفق.
(69) تعليمات غزالي، محمد حنيف ندوي.
(70) سرگزشت غزالي : ايضاً.
(71) حضرات القدس (تذڪره خواجگان نقشبندي).
(72) تابعين، مؤلف مولانا شاه معين الدين احمد ندوي.
(73) مهاجرين، حصہ اول و دوم، مؤلف شاه معين الدين احمد ندوي.
(74) اسوهء صحابہ، حصہ اول و دوم، مؤلف عبدالسلام ندوي.

دل جي دنيا سان لاڳاپيل ڪجھ اهم ڪتاب

مولانا حفظ الرحمان سيوهاروي جي لکيل چئني حصن جو سنڌي ترجمو جنهن ۾ نبين سڳورن جي حق جي لاءِ جدجهد قرآن ۾ ڄاڻايل واقعن جي روشنيءَ ۾ تحقيق ۽ بصيرت سان ڪئي وئي آهي. هديو :چارئي حصا ٻن جلدن ۾ 500 رپيا

امام غزالي جو اسلامي لٽريچر ۾ اڻ وسرندڙ ڪتاب جيڪو اسرار تصوف، تهذيب اخلاق، تزڪيه نفس، ارڪان اسلام ۽ شريعت جي اسران جي ڄاڻائي ڪري ٿو، ۽ دنيا ۽ آخرت جي ڪاميابي واسطي حق جي ڳولائن لاءِ واقعي نسخه ڪيميا جي حيثيت رکي ٿو صفحا: 888 مُله: =/400 رپيا

ائين ...

پيغمبر اسلام جي قولن تي مشتمل ڪتاب- انسانيت جي بنيادي اخلاقن جي تعليم، ڪائناتي سچاين جي نکيڙ، نيڪي ۽ بدي جي تميز ۽ الله جي فرمانبرداري ۽ ڪامرانين ڏانهن سڌ وراڪا. دلنشين ٻوليءَ ۾ ترجمو - سنڌيڪار: نوراحمد ميمڻ هديو 30 رپيا

وحدت الوجود، انسان دوستي، انسانيت جي بنيادي اخلاقن، تصوف، نظرئي تمدن ۽ انقلاب جي واٽ جهڙن اهم سماجياتي موضوعن تي مشتمل مقالن جو بهترين انتخاب- مولانا عبيدالله سنڌي سنڌيڪار: رعيمداد راهي ۽ انس راڄپر - مله: 60 رپيا

ننڍي کنڊ جي ناميارى عالم دين مولانا ابوالڪلام آزاد جي شاهڪار علمي ڪاوش ترجمان القرآن جي ٽن جلدن جي تلخيص - صفحا: 172 هديو:40رپيا

اسلامي ... تصوف

فلسفي جي عالمي افڪار جي روشنيءَ ۾ اسلامي فلسفي جي اوسر جو عالمانو مطالعو ۽ تصوف سميت اسلامي فڪر جو تفصيلي تعارف- مصنف: ابوبڪر مڪسي. صفحا 304 مله: 150 رپيا

... جو صفائون

انسان جي داخلي ۽ خارجي زندگيءَ جي حساڪين جو ڏاهپ، حڪمت ۽ فلسفي جي روشنيءَ ۾ مطالعو - دين اسلام جي مسخ ٿيل تصور ۽ اوريجنل تصور جون ڇنڊڇاڻون، قومن جي عروج ۽ زوال جي سببن ۽ اعليٰ انساني سوسائٽيءَ جي قيام لاءِ لوازمات تي ننڍي کنڊ جي يڪتا ڏاهي مولانا ابوالڪلام آزاد جون چونڊ تحريرون- مله: 130 رپيا

... مثنوي رومي

مشرق جي ڏاهپ، اخلاقياتي ۽ سڌارڪ ڏارا جو شهپارو، انساني نفس جي اصلاح ۽ اخلاقن جي سڌاري جي باري ۾ جيڪو ڪهاڻين جو طريقو مثنويءَ اختيار ڪيو، سو اڄ به ايترو ئي مؤثر آهي. ناميارى اديب ۽ عالم غلام محمد شاهواڻي جي نهايت سولو سنڌي نثري ترجمو صفحا 344 . مله: 130 رپيا

تاريخ جي سڀ کان اثرائتي شخصيت حضرت محمد ﷺ جي زندگي ۽ اسلام جي ڦهلاءَ تي سنڌ جي عظيم ناول نويس محمد عثمان ڏيپلائيءَ جو لکيل ناول صفحا 435 مله: 150 رپيا

... امام غزالي

هي ڪتاب امام غزاليءَ جي "الاسلام" جو خلاصو آهي، جنهن ۾ هن بهتر انسان ۽ صحيح مسلمان بڻجڻ جي لاءِ بنيادي انساني اخلاقن جي اپٽار ڪئي آهي. هن ٻڌايو آهي ته جيڪي عادتون ماڻهوءَ کي خواري ۾ ڌڪن ٿيون تن کان پاڻ بچائڻ کان سواءِ ماڻهوءَ جي مايا، عزت ۽ منصب ٽڪي جا به نه آهن. مله: 30 رپيا

... سجدو

عظيم شاعر شيخ اياز جون شاعريءَ جي نرالي چونڊ. مله:30 رپيا پڪو 40 رپيا

ام القرآن

مولانا ابوالڪلام آزاد رحه

جديد علوم ۽ فلسفي جي روشنيءَ ۾ الاهيات جو قرآني مطالعو تفسير ترجمان القرآن جو سورت فاتحه وارو پهريون جلد صفحا 312 مُله 130 رپيا

سنڌيڪا اڪيڊمي B-24 نيشنل آٽو پلازه مارسٽن روڊ، ڪراچي 74400

◉ 300 رپين جي رقم کان گهٽ وي پي نه ڪئي ويندي. هن صورت ۾ رعايت نه هوندي ۽ وي پي خرچ ادارو ڀريندو. ◉ 500 رپين جي رقم کان وڌيڪ ڪتابن جي خريداري تي 20 سيڪڙو رعايت ڪئي ويندي ۽ وي پي خرچ گهرائيندڙ ڀريندو.

تصوف ڇا آهي؟
تصوف جو انساني زندگي تي اثر،
تصوف جا مڪتب ۽ دنيا جي وڏن صوفين جي تفصيل
۽ تصوف جي تاريخ تي شاهڪار ڪتاب جو ترجمو

Sindhica
سنڌيڪا

پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾عبدالله حسين " اُداس نسلين" نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻِڪَ "لُڙهندَڙ نَسُل" نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندَڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، چُرندڙ، ڪِرَندڙ، اوسيئڙو ڪَندَڙُ، ياڙي، ڪائُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان "پڙهندڙ" نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڻي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ٺاهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۾ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آس رکون ٿا.

پَڙهندڙ نَسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہِ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳِئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، بَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصي ۽ تالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪَبِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَن پاران ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي ڪُليل اڪرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڌِ کان وَڌِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳِئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن بہ رُڪاوٽَ کي نہ مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهہَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موتي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالهہَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ -

اِن حسابَ سان اڄڪالهہ ڪي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ "هاڻي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو" ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَڙهڻ جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر کڃي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڄڪلهہ ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَڙهڻ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چوڻ، چالاڪ ۽ ڪينئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا. بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

> وڻ وڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ڀاءُ
> پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
> - اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)